

الدكتور محمد مصطفى حامي

ابن الفارض والحُبِّ الِلهيِّ



دار المعارف

ابن الفارض والحب الالهي

ابن القارض والحبّ الإلهي

تأليف

الدكتور محمد مصطفى حامى

أستاذ الفلسفة والتصوف

بكلية الآداب بجامعة القاهرة

الطبعة الثانية



دار المعارف

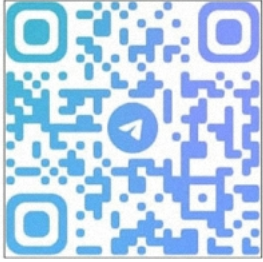


مكتبة لسان العرب

أ. علاء الدين شوقي

رابط بديل
lisanerab.com

www.lisanarb.com



الناشر : دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج. ٢٠٠٤ ع

الاهداء

إلى ولدى مؤنس :

أنت يا بنى موضع الحب من قلبي ، ومعقد الرجاء فى نفسى ، محبا الله
بنور أنسك ظلمة وحشتى ، وغمر بفيض حبك كل مهجتى . وفى
هنا الكتاب نفحات صادقة من الحب ، ولعات مشرقة من الأانس ،
أهديها إليك ، آية على حبي لك ، وأنسى بك ، وأملى فيك ،

والدك

محمد مصطفى حلمي

تقدمة

بقلم

الأستاذ الجليل الشيخ ،مصطفى عبد الرازق

إن بحوث التصوف ، وما تحتاج إليه من عناء وجهد ، ومن إلمام واسع بمصطلحات القوم التي يديرونها بينهم ، ومن إدراك دقيق يوازن بين أدواقهم الغيبية وبين آراء غيرهم من أهل النظر الخالص أو النظر المشترك ، يعد في الحقيقة أمراً خطيراً يفتقر إلى اطراح الهوى واستعمال النصفية والعدل في الحكم ، ويتطلب أيضاً أن ينزل الباحث حياءً عن بعض نظراته المادية . ليتيسر له أن يعيش آونة في هذا الجوارالروحي .

ولقد لقيت المتصوفة من قديم الدهر عنتاً شديداً ، وذلك من جراء غموض ألفاظهم وإشاراتهم ، وما توهمه ظواهرها من الضلال والزيف ؛ ولقد اضطر ابن عربي لكي يضمن لنفسه بعض السلامة والعافية أن يضع شرحاً لديوانه « ترجمان الأشواق » يبين فيه مقاصد كلامه ومرامييه ؛ ويظهر ما خفي من معانيه ، ويعين ما التبس منها ، لئلا يتأولها المتأولون على غير الوجه الذي أراد .
لذلك كان اغتباطي عظيماً بإقدام الأستاذ الجليل الدكتور محمد مصطفى حلمي ، على كتابته في هذا الموضوع الشائك ، الذي يبحث في « ابن الفارض » الصوفي المصري ؛ ويدرس « ابن الفارض » الشاعر المصري الذي فتن بجمال مصر واستهوته مغانيها وربوعها إذ يقول :

وطني مصر وفيها وطري ولنفسى مشهاها مشهاها

وكان لجبل المقطم ووادي المستضعفين به من الأثر البالغ في نفسه ما منحه بحق لقب « سلطان العاشقين » .

إن لابن الفارض مكانته الظاهرة اللامعة بين المتصوفة ، بل هو يعد في نظرنا الصوفي المصري الأول بلا منازع ، كما يعد رأساً لشعراء الصوفية من العرب

وقد ظفر ديوانه بما لم يظفر به ديوان آخر من تواتر الشراح والمفسرين ، وعنيت أجناس شتى من الأوربيين وغيرهم بنقل شعره إلى لغاتهم ، وما زال شعره إلى اليوم يتغناه الصوفيون ويتناشدونه في حلقاتهم .

إن ابن الفارض لم يسلم - كما لم يسلم غيره من المتصوفة - من طعن الطاعن عليه ، وقد انبرى له الإمام ابن تيمية وأمعن في نقده وتوجيهه ، كما تصدى له كثير من الفقهاء يتهمونهم بالكفر والزندقة ؛ ولكن واضح هذا الكتاب قد وفق في كثير من الأمور إلى أن يكشف وجه الحق عن هذه الطعون التي وجهت إلى ابن الفارض ، وأن يخلق منها تمجيداً لهذا الصوفي ورفعاً لشأنه .

إن إعجابي بالأستاذ المؤلف وتقديري له يرجع العهد به إلى سنوات مضية منذ كان يعد هذه الرسالة الجامعية التي كان لي حظ الاشتراك في نظرها ومناقشتها ، وكان الأستاذ موفقاً جداً التوفيق في تحليل موارد صوفية ابن الفارض التي طبعته بهذا الطابع الخاص ، كما ظهرت براعته واضحة في بيان تأثير ابن عربي في تلاميذه الذين تولوا شرح ديوان ابن الفارض ، فذهبوا في تأويل ألفاظه الصوفية إلى مذهب شيخهم ابن عربي ، وخاطبوا في ذلك بين المذهبين وهم لا يشعرون .

وفي هذا الكتاب ، الذي يعد الأول من نوعه في العربية ، كثير من التحقيقات التي تقتضى صاحبها من الصبر والجلد قدراً لا يستهان به ، ومن أبرعها ما صنع في تحقيق مولد ابن الفارض الذي اضطربت فيه الروايات اضطراباً ؛ ومنها تحقيقه رواية المقرئ في « نصح الطيب » ، التي تنص أن ابن عربي طلب إلى ابن الفارض أن يضع شرحاً لتأنيته الكبرى ، فأجابه ابن الفارض بقوله : « كتابك الفتوحات المكية شرح لها » . وقد بين الأستاذ ما في تلك الرواية من استحالة مادية بطريقة تحمل على الإعجاب .

ونحن إذ نهى المؤلف بما وفق إليه في هذا الكتاب ، نرجو أن يديم الله توفيقه ، وأن يكون قدوة للشباب الجامعي في البحث عن أعلام الثقافة المصرية العربية .

مصطفى عبد الرازق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

التصوف ناحية طريفة ممتعة من نواحي الحياة الإسلامية ؛ ولكنه على ما فيه من طرافة وما يثيره في الشعور والعقل من متاع ، لم يعن به الباحثون من الشرقيين العناية التي تكفي للكشف عن شخصياته ومذاهبه ، وعمّا كان لهذه الشخصيات والمذاهب من آثار قيمة في حياة الفكر والروح . وهو لما يمتاز به من هذه الطرافة ، وما يثيره في النفس من هذا المتاع ، قد أقبل عليه كثير من المستشرقين ، فدرسوه دراسة علمية منظمة كان من ثمراتها كثير من البحوث الخصبّة القيمة، على نحو ما فعل الأساتذة : ماسينيون في فرنسا ؛ ونيكلسون في إنجلترا ، ونليسنو ودي ماتيو في إيطاليا ، وكثير غيرهم في بلاد أوروبا وأمريكا المختلفة ؛ فأنت إذا أردت أن تعرف شيئاً عن نشأة التصوف الإسلامي وتطوره ، والعوامل التي أثرت فيه ، وأعانت على تغذيته وتنميته ، أو عن حياة رجاله العامة والخاصة ، وما كان لهم من آثار في توجيه الحياة الدينية والروحية والعقلية والاجتماعية ، فلن توفق من ذلك إلى كثير مما كتب في لغتنا العربية ، واصطنع فيه كاتبه المنهج العلمي الصحيح ؛ ولعل كل ما تستطيع أن تبلغه هو هذه الكتب التي تحدثك عن طبقات الصوفية حديثاً هو أدنى ما يكون إلى حديث الأساطير الخيالية منه إلى حديث الحقائق الواقعية ، وهذه الأسفار والدواوين التي خلفها أصحابها من الصوفية أو المتصوفة ، وهذه الشروح التي وضعها الشراح على هذه الأسفار والدواوين ، وذهبوا فيها مذاهب شتى ، وسلكوا من مسالك التفسير والتأويل ما كان يزيد أحياناً الأمر تعقيداً ، والمعنى غموضاً وخفاءً ، وما كان أحرانا ، والتصوف جزء من تراثنا الإسلامي ، أن نكون أبر به ، وأكثر إقبالا من غيرنا عليه .

على أننى لا أرى من وراء هذا إلى إنكار ما بذله بعض الباحثين عندنا من جهود موفقة في الكشف عن بعض نواحي الحياة الصوفية الإسلامية ، ولا إلى الغرض مما لبحوثهم من قيمة علمية : فقد عكف الصديق الفاضل والزميل المحترم الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفي على دراسة الصوفى المسلم الكبير محيى الدين بن عربى ، فبسط فلسفته الصوفية ، وحللها إلى عناصرها تحليلاً علمياً قيماً ؛ وذلك فى بحثه المكتوب بالإنجليزية وعنوانه « فلسفة محيى الدين بن عربى الصوفية » فضلاً عما له من بحوث أخرى نشرت بالعربية فى كل من « مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة » و « مجلة كلية الآداب بجامعة الإسكندرية » ، وكذلك عنى الأستاذ الدكتور زكى مبارك بالإبانة عن أثر التصوف فى الأدب والأخلاق . ولكن عناية هذين الباحثين ببعض نواحي التصوف الإسلامى وشخصياته ، ليست شيئاً بالقياس إلى ما ظفرت به الحياة العقلية أو الأدبية أو السياسية فى الإسلام من جهد الباحثين ، ووفرة مؤلفاتهم فيها .

ولعل السبب الذى يرجع إليه إهمال الباحثين منا لدراسة التصوف الإسلامى ، هو اعتقاد الكثيرين أن أذواق الصوفية وأحوالهم لون من ألوان الهديان ، وأن مذاهبهم وأقوالهم ضرب من الكلام الذى لا معنى له ولا غناء فيه . ولو قد التزم الذين يرون هذا الرأى حدود القصد والاعتدال فى أحكامهم ، وأنعدوا النظر فيما أثر عن الصوفية من أذواق وأحوال . وما خلفوه من آثار وأقوال ، ودرسوا هذا كله على ضوء المنهج العلمى الصحيح ، لغيروا رأيهم فى التصوف والصوفية ، ولوجدوا أن المواجيد والأذواق . والرموز والإشارات التى حفلت بها الآثار الصوفية منظومة ومنثورة . إنما هى تعبيرات عن حياة روحية راقية ، وحالات نفسية رائعة ؛ ومذاهب منطوية على كثير من المبادئ والمعانى ليست أقل قيمة من كثير من المذاهب الفلسفية الخالصة المؤسسة على النظر العقلى والاستدلال المنطقى ، ولتبينوا أن للعاطفة منطقاً ، كما أن للعقل منطقاً ، وأن منطق العاطفة قد ينتهى بالخاضع له إلى نتائج لها طرفاتها وجدتها اللتان لا تقلان عن طرفاة النتائج التى ينتهى إليها منطق العقل وجدتها .

وإذا كانت تلك هي الحال التي انتهت إليها دراسة التصوف الإسلامى عندنا ، وكان لابد لنا من أن نعى بهذه الدراسة عنايتنا بغيرها من الدراسات العلمية والفلسفية والأدبية ، فقد اتخذت من عمر بن الفارض — وهو واحد من هؤلاء الصوفية الذين أذعنوا لسلطان العاطفة — موضوعاً لهذا البحث الذى حاولت فيه أن أكشف عن سيرة الرجل وحياته العامة والخاصة ، وما يتصل بهذه من أحوال وبتلك من أحداث ، وعن حقيقة حبه الذى قضى حياته هاتفاً به مرتلاً لأنشودته . وعمّا عسى أن يكون فى هذا الحب من المعانى الروحية والمثل الأخلاقية والمنازع الفلسفية ، لا سيما أن حب هذا الشاعر الصوفى مسألة من أدق المسائل وأشدها غموضاً وتعقيداً ، اختلف الناس حولها فى زمان الشاعر نفسه ، واختلفوا فيها بعد زمانه ، وما يزالون مختلفين فيها حتى الآن ، يقرأ بعضهم ديوانه على أن الشاعر يتغنى فيه حباً إنسانياً يدور حول معشوقة آدمية ، ويقرؤه بعضهم الآخر على أن ناظمه إنما يهتف فيه بالحب الإلهى ويرى من وراء رموزه وإشارته وكتاياته إلى المحبوبة الحقيقية أو الذات العلية . ومن هنا جاء بحى فى ثلاثة أقسام :

١ — تناولت فى القسم الأول ترجمة ابن الفارض وأطوار حياته ، وروح العصر الذى عاش فيه ، ومكانه فى بيئته ومبلغ تأثيره بعصره . وحالت فيه حياته الصوفية ، وما اختلف عليها من الأحوال النفسية والأذواق الروحية . وما أخذ به نفسه من رياضات ومجاهدات كانت سبيله إلى تصفية نفسه وتنقية قلبه على الوجه الذى يمكنه من التحقق بالوصول إلى محبوبه الأسمى وشعوره بالفناء فيه والاتحاد به . وبيئت فى هذا القسم أيضاً آثاره التى يتألف منها ديوانه الضئيل الجليل معاً ، وما أثاره هذا الديوان من حركات الشرح والتأويل فى البيئات الصوفية الإسلامية ، ومن حركات الترجمة والنقل والتعليق فى البيئات العلمية الأوربية ، وما انتهى إليه أمر هذا الديوان من حكم على صاحبه بالإلحاد والخروج على تعاليم الكتب والسنة تارة ، ومن دفاع عنه وتبرئة له مما نسب إليه من حلول واتحاد وغيرهما من المذاهب التى تنافى روح الإسلام وتحالف تعاليمه تارة أخرى .

٢- وعرضت في القسم الثاني لحب ابن الفارض وطبيعته ، والكشف عما إذا كان هذا الحب كله حباً إلهياً ، أم حباً إنسانياً ، أم هو مزاج من الحيين . وهنا انتهت إلى أنه لا يبعد أن يكون الشاعر الصوفي قد بدأ حياته العاطفية إنساناً كغيره من الناس ، يجب مثلهم الجمال الإنساني ، ثم أصابه ما يصيب العشاق في بعض الأحيان من إخفاق وخيبة أمل ، فإذا هو يتسأم بحبه عن الجمال الإنساني المعين إلى الجمال الإلهي المطلق حيث وجد فيه عزاء قلبه وراحة روحه وسعادته التي لا تعدلها سعادة . ثم بينت بعد هذه الأطوار النفسية والصوفية التي تعاقبت على نفس الشاعر في حبه الإلهي ، وكيف كان في أول عهده بالحياة الروحية ما يكونه عادة كل سالك في بداية الطريق من تعلق بنفسه ، وخضوع لسلطان حسه ، واندفاع مع إشباع الرغبات والحفظ ؛ ثم كيف أخذ نفسه بالمجاهدة والرياضة حتى خلص شيئاً فشيئاً من سلطان النفس ونير المادة ، وحتى زهد في كل شيء إلا في شيء واحد هو المحبوبة الحقيقية أو الذات العلية ، التي انتهى من إقباله عليها وإعراضه عما سواها إلى شعوره بالفناء فيها وشهوته الوحدة الذاتية التي تنتفي معها التفرقة بين الحب والمحبوبة .

٣- وعكفت في القسم الثالث على دراسة حب شاعرنا من الناحية الفلسفية ، فحاولت أن أحلله إلى عناصره الصوفية التي تنطوي على بعض المعاني الميتافيزيقية والأخلاقية وما إلى ذلك مما انتهت فيه إلى تقرير أن الأذواق والمواجيد الروحية ، والرياضات والمجاهدات الصوفية ، على الرغم مما تنصف به من صفات الذاتية أو الشخصية ، يمكن أن تشتمل في قرارها على بعض النزعات الفلسفية والمثل الأخلاقية ؛ فقد أبنت في هذا القسم عن علاقة الحب والمعرفة عند ابن الفارض ، واجتهدت في أن أظهر كيف أن لهذا الشاعر نظرية ، أو بعبارة أدق نظرة في المعرفة ؛ كما عرضت الصور المختلفة لمذهبه في الوحدة : وحدة الحب والمحبوبة ، وحدة الله والعالم ، وهما هاتان الوجدتان اللتان أطلقت عليهما اسم « وحدة الشهود » تمييزاً لهما عما يعرف عند الفلاسفة وبعض الصوفية باسم « وحدة الوجود » (وذلك لأن ابن الفارض لم يكن يدرك هذه الوحدة إلا في حال الشهود

فقط) ؛ ووحدة الخلق كما تمثلت منذ الأزل في الحقيقة المحمدية التي يسميها ابن الفارض « بالقطب » وبغير القطب من الأسماء التي سنعرض لها في موضعها من هذا البحث ، ووحدة الأديان التي تتضمن أرق مبادئ الحب والتعاطف والإخاء والمساواة . وأخذت نفسى في هذا كله بإظهار ما عسى أن يكون من ابن الفارض موافقاً لتعاليم الكتاب والسنة أو مخالفاً لها ، وماذا كان في كل ما صوره الشاعر في ديوانه عامة ، وفي قصيدتيه الخافلتين « النائية الكبرى » و « الحميرية » خاصة ، من تأثر ببعض العناصر الأجنبية ، ومن سبق إلى تقرير بعض النظرات الفلسفية التي اهتدى إليها من جاء بعده من الفلاسفة والمفكرين الذين اصطنعوا العقل بقدر ما اصطنع هو الذوق .

وقد عقيبت على هذه الأقسام الثلاثة بخاتمة أجملت فيها نتائج البحث في حياة ابن الفارض وأذواقه وآثاره ومذهبه في الحب ، كما عرضت للمصادر التي يمكن أن يكون قد استقى منها بعض عناصر مذهب ، ولما عسى أن يكون لسيرة ومذهب كسيرة ابن الفارض ومذهبه من قيمة وأثر في الحياة من الناحيتين الروحية والعلمية .

تلك إلمامة موجزة بأهم العناصر التي تتألف منها أقسام هذا البحث الذي تقدمت به إلى كلية الآداب بجامعة القاهرة ، ونوقشت فيه بين يدي الجمهور أمام لجنة الحكم المؤلفة من حضرات الأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرازق ، والأستاذ أحمد أمين ، والدكتور طه حسين ، والدكتور عبد الوهاب عزام ، والدكتور بول كراوس ، في يوم السبت ٢ مارس سنة ١٩٤٠ ، وحصلت به على درجة الدكتوراه في الآداب (قسم الفلسفة) مع مرتبة الشرف . ولعلى بهذا أكون قد قدمت بجزء من الواجب علينا نحو هذه الناحية المغفورة من نواحي حياتنا المصرية الإسلامية وهي الناحية الروحية ، لا سيما أن ابن الفارض بحكم صوفيته من ناحية ، وبحكم مولده ونشأته وإقامته ووفاته في مصر من ناحية أخرى ، يعد بحق ممثلاً للتصوف الإسلامى المصرى في طور من أطواره : فالكشف عن حياته ، وعن العوامل التي أعانت على تكوين شخصيته الصوفية ، وتأليف

مذهبه في الخب الإلهي ، إنما هو في الحقيقة كشف عن ناحية من نواحي حياتنا المصرية في أحد عصورها ، وعن الطابع الذي طبعت به هذه الحياة في ذلك العصر . وإذا كنت أتمنى شيئاً فهو أن يكون قريباً ذلك اليوم الذي تتضافر فيه جهود الشباب الجامعيين عندنا على هذه الناحية القيمة المغدورة معاً من نواحي تراثنا الإسلامي ، فيوسعونها درساً وبحثاً على وجوه تكشف عما تقوم عليه ، وترى إليه من معاني الحق والخير والجمال .

ولا يسعني بهذا كله إلا أن أسجل هنا فخوراً ما غمرني به أستاذي الجليل الشيخ مصطفى عبد الرازق من عطف جميل ، وتشجيع نبيل . وإرشاد سديد ، مذ وقع اختياري على موضوع هذا البحث . وطوال السنوات التي اشتغلت به فيها حتى أتمته تحت إشرافه . فكان ثمرة من ثمرات علمه وفضله ، ونفحة من نفحات قلبه وعقله . ولا يسعني أيضاً إلا أن أسجل معترفاً ما أفاضه على أستاذي الجليل الدكتور طه حسين من عناية بي ، ورعاية لي ، وحلب علي . مما كان من غير شك عوناً صادقاً على الاستمرار في هذا البحث وإنجازه وتقديمه للمناقشة . هذا إلى ما تركه في نفسي أستاذي الجليل الدكتور منصور فهمي من أثر جميل ، وما قدمه من تشجيع محدود عندما كنت في مسهل عهدي بهذا البحث .

وإن أنسى لا أنسى ما كان للمغفور له أحمد زكي (باشا) عليّ من فضل الإرشاد إلى كثير من المراجع الخطية والفوتوغرافية التي اشتملت عليها خزانة كتبه الخاصة ؛ فإلى روحه الكريم أبعث بأصدق التحيات . وعلى جدته الطاهر أستمطر أطيب الرحمات . وكذلك أذكر عون الأستاذين لويس ماسينيون ، وكارلو نلينو . فقد أرشدني كل منهما إلى كثير من مراجع البحث التي كان لها أثر كبير في تجلية بعض الغامض . وتحقيق بعض المسائل . فإليهما أصدق شكرى ، ولا يفوتني أن أقدم أحص عبارات الشكر والثناء إلى الدكتور أبي العلا عفيفي على ما كان له من أثر محمود في تحقيق كثير من المسائل الدقيقة التي تتصل من قريب أو من بعيد بموضوع هذا البحث . وما أبداه من ملاحظات سديدة على ما أطلعت عليه من فصوله . ومن واجبي بعد هذا كله أن أسجل ما كان للصديق

الكريم والأخ العزيز كامل محمد علي من فضل في تهيئة الظروف التي أعانت على إخراج هذا الكتاب ونشره ، فله مني أصدق الشكر وأطيب الحمد .

أما الذين أعانوني على قراءة المراجع ، وكتابة البحث ، فكانوا مني العين التي تقرأ ، واليد التي تكتب . فأظنهم في غير حاجة إلى أن أحمدهم لصنيعهم ، أو أن أشكرهم ما بذلوا من جهد ، واحتملوا من مشقة وعناء ، والله وحده قادر على أن يجزي الكل عنى خير الجزاء .

محمد مصطفى حلمي

إِنَّ الْعَرَامَ هُوَ الْحَيَاةُ فَمُتْ بِهِ
قُلْ لِلَّذِينَ تَقَدَّمُوا قَبْلِي وَمَنْ
عَنِّي خُذُوا، وَيَسْأَلُوا وَيَلِ اسْمَعُوا
وَلَقَدْ خَلَوْتُ مَعَ الْحَبِيبِ وَبَيْنَنَا
وَأَبَاحَ طَرْفِي نَظْرَةً أَمَلْتُهَا
فَدَهَشْتُ بَيْنَ جَمَالِهِ وَجَلَالِهِ
فَأَدْرُ لِحَاظِكَ فِي مَحَاسِنِ وَجْهِهِ
لَوْ أَنَّ كُلَّ الْحُسْنِ يَكْمُلُ صُورَةً

صَبَاً فَحَقُّكَ أَنْ تَمُوتَ وَتُعَذَّرَا
بَعْدِي وَمَنْ أَضْحَى لِأَشْجَانِي يَرَى
وَتَحَدَّثُوا بِصَبَابَتِي بَيْنَ الْوَرَى
سِرٌّ أَرْقُ مِنْ النَّسِيمِ إِذَا سَرَى
فَغَدَوْتُ مَعْرُوفًا وَكُنْتُ مُنْكَرًا
وَعَدْنَا لِسَانُ الْحَالِ عَنِّي مُخْبِرًا
تَلَقَى جَمِيعَ الْحُسْنِ فِيهِ مُصَوَّرًا
وَرَاهُ كَانَ مُهَلَّلًا وَمُكَبَّرًا

« ابن الفارض »

الكتاب الأول
ابن الفارض وتصوفه

تمهيد

في مصادر ترجمة ابن الفارض وحياته الصوفية

١ - ترجم الكثيرون من المتقدمين والمتأخرين لابن الفارض ؛ ولكن المتأمل في كثرة ما كتب عن سيرة الشاعر وحياته الصوفية ، يلاحظ أن أوفى ترجمة هي هذه التي كتبها عليّ سبط ابن الفارض وقدمها بين يدي ديوان جده ، والتي نجدها في مستهل النسخة الخطية المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣١٩ (أدب) . وقد أثبتت هذه الترجمة في أول نسخة الديوان التي طبعها بمرسيليا سنة ١٨٥٣ م رشيد بن غالب الدحداح اللبناني ، والتي أعيد طبعها بمصر في مطبعة بولاق سنة ١٢٨٩ هـ ، وفي المطبعة الشرقيّة سنة ١٣٠٦ هـ ، وفي المطبعة الخيرية سنة ١٣١٠ هـ ، وفي المطبعة الأزهرية سنة ١٣٢٩ هـ . وتذكر هذه الترجمة في النسخة الخطية وفي النسخ المطبوعة المشار إليها بعنوان « ديباجة الديوان » . وفي هذه الديباجة يحدثنا عليّ سبط ابن الفارض عن مولد جده ونشأته ، وعن سلوكه وسياحته ، وعن إقامته ورحلته ، وهو إنما يستند في كل ما يورده إلى ما أفصى به إليه ولد الشاعر المسمى كمال الدين محمد ، إذ كان هذا الأخير ، على نحو ما تحدثنا به الديباجة ، ألصق الناس بأبيه وألزمهم له وأعرفهم بحاله ؛ صحبه إبتان إقامته بمصر ، ورافقه في رحلته إلى الحجاز ، ووقف على كثير مما كان يختلف على نفسه من أحوال ومواجيد . ومن هنا كانت هذه الترجمة أطول وأوفى ما كتب عن حياة ابن الفارض ؛ على الرغم مما يوجد من نقص في النسخ المطبوعة إذا قيس بعضها إلى النسخة الخطية الأصلية .

على أن ترجمة سبط ابن الفارض لجده ، وإن كانت كما قلنا أطول المصادر عن حياة الشاعر ، وأوفاهما بتصوير ما كان عليه من الأحوال ، وما عرض له من الأحلام ، وما تجلّى عليه من المكاشفات ، وأجرى على يديه من الكرامات ،

فإنها قد انطوت على كثير من الإسراف والمبالغة في الصبورة التي تعطيها عن ابن الفارض ، وفيما تفيض به من عبارات المدح والثناء والإشادة بذكره وخلقه وشكله ، الأمر الذي ينبغي معه - ونحن ندرس ابن الفارض دراسة علمية - أن نقف من هذا كله ، أو من بعضه على أقل تقدير . موقف الحبيطة والحذر والتردد في قبوله على ما هو عليه ، وأن نفطن إلى الحقيقة الواقعة وهي أن سبط ابن الفارض وولده الذي قصّ على هذا السبط أخبار أبيه ، لا بد أن يكون كل منهما قد خضع لسلطان العصبية ، فإذا كلاهما يتعاونان على إخراج هذه الصبورة التي نتبين منها أن الشاعر إنما كان زاهداً ورعاً تقيّاً سالكاً طريق الله منصرفاً عن الدنيا منذ نشأته حتى وفاته . فإذا أضفنا إلى هذه العصبية عاملاً آخر من شأنه أن يحملنا على التشكيك فيما يرويه السبط نقلاً عن الابن ، وهو جهلنا بشخصية كل منهما ، وقصور مائدينا من المعلومات عنهما وعن مبلغ أمانتهما ودقتهما ، رأينا إلى أي حدّ ينبغي أن نحاط عندما نريد أن نتخذ من ديباجة الديوان مصدراً من مصادر ترجمة ابن الفارض . وحسبنا هنا أن نشير إلى ما ذكره البقاعي ، من أنه لا ينبغي الاغترار بما قاله سبط الشاعر في ديباجة الديوان ، ومن أنه رجل مجهول لا تقبل روايته لاسيما أنه يشهد لجدّه ، ولا سيما إذا كانت شهادته مخالفة لشهادة الأئمة بكفره^(١) . وإذا كان البقاعي ، على قرب عهده من عصر ابن الفارض ، قد شك في شخصية عليّ سبط الشاعر ، وعدّه رجلاً مجهولاً ، فنحننا نحن ، وقد بعد العهد بيننا وبين العصر الذي عاش فيه شاعرنا من ناحية ، ولم تهياً لنا بعد المراجع الكافية التي تدلنا في وضوح واطمئنان على شخصية عليّ هذا من ناحية أخرى ، أن نكون أكثر شكّاً وأشدّ تحفظاً في تصديق كل ما يرويه سبط ابن الفارض عن جدّه ؛ أو من حقنا على الأقل أن ندقق في كل ما يقوله المترجم ونحققه تحقيقاً علمياً بحيث نتمكن من استخلاص الحقيقة التي إن لم تكن تامة قاطعة ، فليس أقل من أن تكون

(١) تنبيه النبي على تكفير ابن عربي معه تحذير العباد . . . (نسخة فوتوغرافية بالخرزانة الزكية ص ٧٩) .

مقاربة ملائمة للواقع إلى حدٍّ يصبح معه الاطمئنان : فلعل كل ما نعرفه حتى الآن من أمر سبط ابن الفارض ومترجمه هو ما وقفنا عليه في ثنايا ترجمته لجلده التي نحن بصددھا ، حيث يتحدث عن نفسه بما يفيد أنه كان شيخاً لمسجد^(١) ، وأنه عاش في القرن الثامن للهجرة^(٢) .

٢- على أن هناك ترجمة أخرى لابن الفارض كتبت في العصر الذي عاش فيه الشاعر ، وهي الترجمة التي كتبها ابن خلكان في الجزء الأول من « وفيات الأعيان » . ونحن نعلم، فيما نعلم من تاريخ القرن السابع للهجرة أن ابن خلكان كان معاصراً لابن الفارض ، كما نعلم من « ديباجة الديوان » أن ولد ابن الفارض المسمى كمال الدين محمد سمع أباه ، وقد سأله ابن خلكان عن تاريخ مولده ، يجيب بما أجاب به زكي الدين عبد العظيم المنذرى المحدث . وهو أن مولده كان بالقاهرة المحروسة آخر الرابع من ذي القعدة سنة ٥٧٧ هـ^(٣) . ومعنى هذا أن ابن خلكان قد عرف ابن الفارض والتي به وتحدث إليه ووقف على كثير أو قليل من أحواله وسيرته وأخلاقه . وطبيعي أن يكون ما ترجم به ابن خلكان لابن الفارض أدنى إلى الحق وأبعد عن التعصب له ، وذلك بحكم معاصرته له من ناحية ، وكونه لا تربطه به صلة قرابة أو نسب من ناحية أخرى . وإذا كان ذلك كذلك فقد تبين إذن أن المراzone بين ترجمة ابن الفارض التي كتبها سبطه ، وبين الترجمة التي كتبها ابن خلكان . من شأنها أن تعيننا على استخلاص ما يمكن أن يكون صورة صحيحة صادقة لحياة ابن الفارض . لا سيما أن ابن خلكان كتب ترجمته في نفس العصر الذي عاش ومات فيه ابن الفارض ، في حين أن سبط الشاعر كتب ترجمته لجلده بعد وفاة هذا الأخير بقرن من الزمان . ومهما يكن من القيمة التاريخية لما ترجم به ابن خلكان لابن

(١) ديباجة الديوان طبع المطبعة الخيرية سنة ١٣١٠ هـ ص ١٠ - (يلاحظ أن كل إشارة إلى ديباجة الديوان فيما يلي من هذا البحث سيكون الرجوع فيها إلى شرح ديوان ابن الفارض : طبع المطبعة الخيرية سنة ١٣١٠ هـ ، ولهذا سنكتفي بذكر لفظي ديباجة الديوان) .
 (٢) المرجع نفسه ص ٤ .
 (٣) ديباجة الديوان ص ١٣ .

الفارض ، فإن ترجمة الوفيات لا تصلح لأن تكون مقياساً واسع النطاق يقاس به كل ما ورد في ترجمة الديباجة ؛ ذلك بأن في هذا المصدر الأخير أموراً ذكرت عن الشاعر ولم يذكرها ابن خلكان ؛ ومن هنا كان لا بد لنا من أن نعتمد في تحقيق هذه الأمور على مصادر تاريخية وصوفية أخرى من شأنها أن تكشف لنا عن روح العصر الذى عاش فيه المترجم له ، وعن التيارات الفكرية والشعرية والدينية التى كانت سائدة وقتئذ ، وعن الأثر الذى تركته هذه التيارات كلها أو بعضها في حياة ابن الفارض العامة والخاصة ، وفي مذهبه الصوفى .

٣- وثمة ترجمة ثالثة هى هذه التى أثبتها أبو الفلاح ابن العماد في كتابه « شذرات الذهب في أخبار من ذهب » . وهى تمتاز من ناحية بأنها أطول من ترجمة الوفيات وأقصر من ترجمة الديباجة ، وتمتاز من ناحية أخرى بأنها تزيد على ما تشترك فيه مع المترجمين الآنفى الذكر أموراً أغفلها أولم يقف عليها كل من سبط ابن الفارض وابن خلكان . وليس من شك في أن لما يزيده صاحب الشذرات قيمة تاريخية وأدبية وصوفية لها أثرها في الإبانة عن بعض النواحي في حياة ابن الفارض ومذهبه في الحب ، وعن الجدل الذى قام بين رجال الدين حول الرجل وتنازعهم أمر عقيدته بينهم ، حتى لقد كفره بعضهم ، وبرأه بعضهم الآخر .

٤- ونحن نلاحظ أن لترجمة الشذرات مصدراً آخر استمدت منه في أكثر مواطنها : هذا المصدر هو كتاب « الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية » لعبد الرؤوف المناوى^(١) . ويدل على هذا أن صاحب الشذرات في سياق ترجمته لابن الفارض وغير ابن الفارض من الصوفية كابن عربى مثلاً يذكر في نهاية بعض الفقرات هذه العبارة : « انتهى ما ذكره المناوى » .

٥- وإلى جانب هذه الترجمات التى ذكرنا ، توجد ترجمة رابعة كتبها ابن الألويسى البغدادي في كتابه « جلاء العينين في محاكمة الأحمدين » ،

(١) نسخة خطية محفوظة بدار الكتب والوثائق القومية تحت رقم ٢٥٩ (تاريخ) - طبع هذا الكتاب بالقاهرة وظهرته الجزء الأول سنة ١٣٥٧ = سنة ١٩٣٨ م .

واستقى معلوماته فيها من ابن خلكان صاحب « وفيات الأعيان » ، وابن العماد صاحب « شذرات الذهب » ، والمنائى صاحب « الكواكب الدرية » ، والأدقوى صاحب « الطالع السعيد » ، والقوصى صاحب « الوحيد » : فقيمة هذه الترجمة ثانوية لأن صاحبها لم يكذب بأقبح شيء جديد انفرد به هو من سائر المترجمين . ولكنها مع ذلك تعيننا على تحقيق بعض المسائل ، لا سيما ما يتعلق منها برأى الفقهاء في ابن الفارض .

وهكذا نرى أن بين أيدينا مصادر أربعة عن حياة ابن الفارض ومذهبه ، يكمل بعضها بعضاً ، ويحقق بعضها ما أورده البعض الآخر ، على وجه نستخلص معه صورة واضحة في أكثر نواحيها غامضة في بعضها لما كان عليه شاعرنا سواء في نشأته وتربته ، أم في إقامته ورحلته ، أم في سلوكه وسياحته .

٦ - هذا فيما يتعلق بحياة الرجل من حيث هي حياة تبدأ بمولده وتنتهى بوفاة . أما فيما يتعلق بحياته بعد مماته إن صح هذا التعبير ، وبفهم ملهبه الصوفى وما ينطوى عليه هذا المذهب من منازع فلسفية ، وموقف رجال الدين منه وتعصب بعضهم له ، وتعصب بعضهم الآخر عليه ، فكل أولئك أشياء ، وإن كان بعض الترجمات التي أشرنا إليها آنفاً ، قد أوماً إليها أو صرح بها ، إلا أن هناك مصادر أخرى قد أفاضت في هذه المسائل ، وحسبنا أن نذكرها فيما يلي :

تنقسم المصادر التي من هذا النوع إلى قسمين : قسم ينظر مؤلفوه إلى ابن الفارض على أنه من القائلين بالاتحاد والحلول ووحدة الوجود ، وهو بهذا يكون خارجاً على تعاليم الكتاب والسنة ؛ وقسم يأخذ مؤلفوه أنفسهم بالدفاع عن ابن الفارض ، ودفع الشبهة عنه ، ورد ما اتهم به من إلحاد وخروج على الكتاب والسنة إما إلى سوء نية الخصوم وحطهم على الرجل وإرجافهم به لغرض في أنفسهم ، وإما إلى سوء فهمهم لكلامه ، بحيث لم يتبينوا حقيقة ما انطوى عليه شعره من تمسك بالكتاب والسنة وتحقيق بأحكامهما ، ولم تنبأ لهم القدرة

على تذوق ما ترى إليه رموزه وإشاراته من المعاني الدقيقة التي تجلُّ عن فهم المدارك القاصرة .

ولعل أهم وأوفى مصادر القسم الأول هما كتابا البقاعى المسمى أحدهما « تنبيه الغبي على تكفير ابن عربى » ، وثانيهما « تحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد » ، ويوجد الكتابان معاً فى نسخة فوتوغرافية محفوظة بمكتبة المغفور له أحمد زكى (باشا) : تناول البقاعى فى كتابيه هذين « فصوص الحكم » لابن عربى ، و « الثائية الكبرى » لابن الفارض ، فوازن بينهما ، وقابل بين ألفاظهما ومعانيهما ، وانتهى إلى أن الثائية لا تختلف عن الفصوص إلا فى أن الأولى شعر وهذه نثر . وإلى جانب هذا نرى البقاعى معنياً عناية خاصة بإثبات أقوال الفقهاء التى يستدل بها على تكفير كل من ابن الفارض وابن عربى . . . ومن مصادر هذا القسم أيضاً كتاب « لسان الميزان » لابن حجر العسقلانى . حط فيه على ابن الفارض ، واتهمه فى دينه ، ورماه بالإباحة ، وأورد بعض أقوال لمن نعى عليه من الفقهاء .

٧- وأما مصادر القسم الثانى فنها « قمع المعارض بنصرة ابن الفارض » (١) ، وهو كتيب وضعه جلال الدين السيوطى مصطنعاً فيه أسلوب المقامات وما يلتزمه كتأبها فيها من سجع . وفى هذا الكتيب يدافع السيوطى عن ابن الفارض ، ويعدّه من أولياء الله الصالحين . ومنها أيضاً بعض ما كتبه الشعراى عن ابن عربى وذكر فى سياقه ابن الفارض مدافعاً عنه ، راداً من دونه طعن الطاعنين وإرجاف المرجفين ككتابه « اليواقيت والخواهر فى بيان عقائد الأكابر » . وما يدخل فى هذا الباب كثير من شروح ديوان ابن الفارض التى يرى واضعوها أن شاعرنا لم يكن فيما نظم من شعر اتحادياً أو حاولياً أو قائلاً بوحدة الوجود ، أو غير ذلك مما يجعل الآخذ به خارجاً على تعاليم الإسلام ؛ ونخص بالذكر

(١) نسخة خطية محفوظة بدار الكتب والوثائق القومية رقم ٩٨ .

من هذه الشروح شرح النابلسي^(١) .

هذه خلاصة المصادر التي اعتمدنا عليها ، واستقينا منها العناصر التي تؤلف ترجمة وافية إلى حد ما لحياة ابن الفارض . على أن هناك مصادر تكميلية رجعنا إليها فيما يتعلق بتحقيق بعض الأشياء المتصلة بهذه الترجمة ؛ كأسماء الأشخاص الذين عاصروهم الشاعر ونشأت بينه وبينهم صلوات من قريب أو من بعيد ، وأسماء الأماكن والبقاع التي كان بينها وبين ابن الفارض علاقة ما ؛ وغير ذلك من الأمور التي لا بد منها ، ولا منصرف عنها ، لإخراج ترجمة وافية محققة تحقيقاً علمياً لشاعر صوفي له قيمته وخطره كابن الفارض ؛ وسنشير إلى هذه المصادر كلها في مواضعها من بحثنا هذا .

(١) كشف السر الغامض ؛ نسخة خطية بدار الكتب والوثائق القومية تحت رقم ٥١٢٢ أدب .

شرح ديوان ابن الفارض طبع القاهرة سنة ١٣١٠ هـ ج ص ١٥٥ .

الفصل الأول

سيرة ابن الفارض

١١١١هـ - مولده - أبوه - أصله وموطنه - عصره - أطوار حياته: الطور الأول: نشأته وتربيته - الطور الثاني: زهده وسياحته بالمقطم - الطور الثالث: سفره إلى الحجاز وسياحته بأودية مكة، الفتح، نظم شعره، اتصاله بالسهروردي، عودته إلى مصر - الطور الرابع: انقطاع الفتح، قصته مع الملك الكامل، إملأه ديوانه بمصر - وفاته - قبره ومسجده .

١ - أجمع الذين ترجموا لابن الفارض على أنه هو أبو حفص وأبو القاسم عمر بن أبي الحسن علي بن المرشد بن علي، كما أجمعوا على أنه حموي الأصل: مصري المولد والدار والوفاة، وأنه كان يعرف بابن الفارض، ونبعت بشرف الدين^(١). ويلوح لنا أن « المرشد » المذكور هنا ليس اسماً بلحداً من أجداد الشاعر؛ بل الغالب على ظننا فيه أنه هذا اللقب الصوفي الذي يطلق على الشيخ صاحب الطريقة وقد التف حوله طائفة من المريدين يهذب نفوسهم ويصفي قلوبهم ويرشدهم في طريقهم إلى الله. ويؤيدنا في هذا ما كان عليه والد شاعرنا من زهد وتقشف، وانصراف عن متاع الدنيا وجاه المنصب، وإيثار للعزلة عن الناس؛ وغير ذلك من الصفات التي سنعرض لها في سياق حديثنا عنه. وإذا كانت هذه هي الحال التي انتهى إليها أمر والد ابن الفارض، فليس بعيداً أن تكون هذه الصفات قد انتقلت إلى الأب من الجد الذي ليس ما يمنع من أنه كان مرشداً له مريدون .

وكذلك أجمع المترجمون على أن شاعرنا يعرف بابن الفارض، وعلى أن « الفارض » بالراء المكسورة هو الذي يثبت الفروض للنساء على الرجال بين يدي

(١) وفيات الأعيان ج ١ ص ٣٨٣ . ديباجة الديوان ص ٣ . النجوم الزاهرة ج ٣ . ق ٢ ص ١٢٩ (نسخة فوتوغرافية بدار الكتب والوثائق القومية) .

الحكام ، وأن أبا الشاعر كان يقوم بإثبات هذه الفروض فغلب عليه التلقين بالفارض ، وعرف ابنه بابن الفارض^(١) . على هذا أجمع كل من ترجم لابن الفارض ، وأجمع عليه أيضاً ابن تغرى بردى ، ولم يخرج على الإجماع إلا في نقطة واحدة هي أن « الفارض » ليست بالراء المكسورة ، ولكنها ، عنده ، بفتح الفاء وبعدها ألف وراء مفتوحة وضاد معجمة^(٢) . على أن كتب اللغة ليس فيها ما يؤيد مذهب ابن تغرى بردى : فقد ورد في كل من « القاموس المحيط » و « لسان العرب » أن الفارض والفَرَضِيّ هو الذي يعرف بالفراض ، أو هو العارف بالفرائض : ومعنى هذا أن الفارض اسم فاعل من فرض ، الأمر الذي يترتب عليه أن تكول راؤها مكسورة لا مفتوحة .

٢ - وبقدر ما يتفق المترجمون في ذكرهم لاسم ابن الفارض ، نراهم يختلفون في تاريخ مولده اختلافاً لا يقف عند حد كونه بين الواحد منهم وبين غيره ، وإنما هو يأخذ في بعض الأحيان صورة التناقض بين المترجم الواحد وبين نفسه ، كأن يعين أحدهم في أول ترجمته سنة بعينها ، ثم هو يذكر في آخرها سنة أخرى ، على أن كلا من السنتين تاريخ لمولد ابن الفارض . ومن هذا القبيل ما وقع فيه سبط ابن الفارض إذ يحدثنا في أوائل ترجمته لجدّه بأن هذا الأخير ولد بالقاهرة في ذى القعدة سنة ٥٥٦ هـ أو سنة ٥٦٠ هـ^(٣) ، ثم هو يحدثنا في أواخرها بأن ولد ابن الفارض سمع أباه وقد سأله عبد العظيم المنذرى وابن خلكان ، يجيب كلا منهما بأن مولده كان بالقاهرة في آخر الرابع من ذى القعدة سنة ٥٧٧ هـ^(٤) . ولكي ننتهي من تحديد تاريخ مولد ابن الفارض إلى الحق والصواب ، أو إلى ما يقارب الحق والصواب ، يحسن أن نعرض للروايات المختلفة التي ذكرها المترجمون حول هذا التاريخ ، تمهيداً لتحقيق المسألة :

(١) وفيات الأعيان ج ١ ص ٣٨٣ . ديباجة الديوان ص ٣ . النجوم الزاهرة ج ٣ .

ق ٢ ص ١٢٩ .

(٢) النجوم الزاهرة ج ٣ . ق ٢ ص ١٢٩ .

(٣) ديباجة الديوان ص ٣ .

(٤) المرجع نفسه ص ١٣ .

(أ) يذكر ابن خلكان أن ابن الفارض ولد في الرابع من ذى القعدة سنة ٥٧٦ هـ بالقاهرة، وتوفي بها يوم الثلاثاء الثاني من جمادى الأولى سنة ٦٣٢ هـ ، ودفن من الغد بسفح المقطم^(١) .

(ب) ويقول ابن إيباس إن ابن الفارض ولد بالقاهرة في الرابع من ذى القعدة سنة ٥٧٧ هـ ، وتوفي بها في الثاني من جمادى الأولى سنة ٦٣٢ هـ ، وله من العمر أربع وخمسون سنة وستة أشهر وأيام^(٢) .

(ج) ويعين ابن تغرى بردى الرابع من ذى القعدة سنة ٥٧٦ هـ على أنه تاريخ لمولد ابن الفارض ، كما يعين الثاني من جمادى الآخرة سنة ٦٣٢ هـ ، على أنه تاريخ لوفاته^(٣) .

(د) أما ابن العماد فيذهب إلى أن مولد شاعرنا كان في ذى القعدة سنة ٥٦٦ هـ ، وإلى أن وفاته كانت في جمادى الأولى سنة ٦٣٢ هـ عن ست وخمسين سنة إلا شهراً^(٤) .

ويلاحظ المدقق في هذه الروايات إجماعاً على الشهر الذى ولد فيه ابن الفارض من ناحية ، وعلى السنة التى وقعت فيها وفاته من ناحية أخرى ، واختلافاً على السنة التى كان فيها ذلك المولد من ناحية ثالثة ، وموازنة هذه الروايات وتمحيصها ، وترجيح بعضها على بعض ؛ كل أولئك ينتهى بنا إلى النتائج التالية :

(أ) أن سبط ابن الفارض حين يذكر في أول ترجمته لجلده سنة ٥٥٦ هـ ، أوسنة ٥٦٠ هـ ؛ وحين يذكر في آخر هذه الترجمة سنة ٥٧٧ هـ على أن مولد الشاعر وقع في إحداها ، وحين يقول إنه تلقى عن ولد ابن الفارض أنه سمع أباه يعين للمندرى ولابن خلكان السنة الأخيرة من هذه السنوات الثلاث على أنها تاريخ لمولده ، إنما يختلف في هذا كله مع ابن خلكان نفسه الذى أثبت

(١) وفيات الأعيان ج ١ ص ٣٨٣ .

(٢) بدائع الزهور في وقائع الدهور ج ١ ص ٨١ .

(٣) النجوم الزاهرة ج ٣ ق ٢ ص ١٢٩ .

(٤) شذرات الذهب ج ٥ ص ١٤٩ و ١٥٣ .

أن مولد ابن الفارض كان في الرابع من ذى القعدة سنة ٥٧٦ هـ .
 (ب) أن ابن العماد بقوله إن ابن الفارض ولد في ذى القعدة سنة ٥٦٦ هـ ، وأنه عند وفاته كان له من العمر ست وخمسون سنة إلا شهراً ، وبذكره ترجمة ابن الفارض بين تراجم الذين توفوا سنة ٦٣٢ هـ . إنما يخالف ما أجمع عليه المترجمون الآخرون (إذا استثنينا منهم ابن تغرى بردى) . وهو أن وفاة شاعرنا كانت في الثاني من جمادى الأولى سنة ٦٣٢ هـ : فلو كان صحيحاً ما رواه ابن العماد عن السنة التي ولد فيها ابن الفارض . وعن السنة التي توفي فيها . وعن مقدار عمره عند وفاته . ولو أجرينا عملية حسابية يسيرة معتمدين على هذه المعلومات التي يقدمها صاحب الشذرات . لترتب على هذا أن وفاة ابن الفارض كانت في شوال سنة ٦٢٢ هـ . لافي جمادى الأولى سنة ٦٣٢ هـ . وفي هذا ما فيه من الخطأ والاضطراب . إذ يذكر ابن العماد سنة ٥٦٦ هـ على أنها السنة التي ولد فيها ابن الفارض . وكان ينبغي أن يذكر سنة ٥٧٦ هـ . ليكون متمشياً مع أبسط قواعد المنطق والحساب من ناحية . وستفقاً مع ما أثبتته الثقة من المترجمين في هذا الصدد من ناحية أخرى .

(ح) أن ابن إياس حين يذكر أن مولد ابن الفارض كان في سنة ٥٧٧ هـ ، متمق مع سبط ابن الفارض فيما ذكره من أن جده ذكر للمندرى ولابن خلكان هذه السنة عنها . ومختلف بطبيعة الحال مع ابن خلكان نفسه . شأنه في هذا كشأن سبط الشاعر سواء بسواء .

(د) أن ابن خلكان وابن تغرى بردى متفقان على أن الرابع من ذى القعدة سنة ٥٧٦ هـ ، هو التاريخ الذي ولد فيه ابن الفارض .

(هـ) وهذا كله من شأنه أن يسلمنا إلى نتيجة نهائية . هي أنه يمكن أن يكون هناك تاريخان لمولد ابن الفارض : (أحدهما) الرابع من ذى القعدة سنة ٥٧٦ هـ ؛ (وثانيهما) الرابع من ذى القعدة سنة ٥٧٧ هـ . على أننا نرجح التاريخ الأول وهو ما يذكره ابن خلكان . وذلك لأن ابن خلكان . بحكم معاصرته لابن الفارض . وتحريه الدقة في ذكر تاريخ وفاة شاعرنا بأنه كان يوم

الثلاثاء الثاني من جمادى الأولى سنة ٦٣٢ هـ ، يمكن أن يعدّ أوثق مصدر في هذه المسألة ، وأكثر تحقيماً لها من غيره ، لا سيما إذا لاحظنا أن أول جمادى الأولى سنة ٦٣٢ هـ يوافق يوم الاثنين ٢٢ يناير سنة ١٢٣٤ م ، في حين أن أول جمادى الآخرة من سنة ٦٣٢ هـ يوافق يوم الأربعاء ٢١ فبراير سنة ١٢٣٤ م^(١) ، الأمر الذي يترتب عليه أن يكون يوم الثلاثاء ٢٣ يناير سنة ١٢٣٤ م موافقاً للثاني من جمادى الأولى سنة ٦٣٢ هـ ، وهو التاريخ الذي يعينه ابن خلكان لوفاة ابن الفارض ، ويترتب عليه أيضاً أن يكون الذي يحدد تاريخ الوفاة على هذا الوجه المفصّل فيذكر اليوم والشهر والسنة ، أوفر تدقيقاً وأكثر قبولا لدينا فيما يتعلق بتاريخ المولد كذلك ، ويترتب عليه أخيراً أن يكون مولد ابن الفارض في الرابع من ذى القعدة سنة ٥٧٦ هـ الموافق ٢٢ مارس ١١٨١ م .

٣- ولعل كل ما يذكره المترجمون عن والد ابن الفارض ، ولا يكادون يزيدون عليه شيئاً ، أنه قدم من حماة إلى مصر فقطنهما وصار يثبث الفروض للنساء على الرجال بين يدي الحكام ، ثم ولي نيابة الحكم فغلب عليه التلقيب بالفارض^(٢) ، ثم سئل بعد ذلك أن يكون قاضياً للقضاة - وهذا كما يقول المقرئ - أجلّ رتب أرباب العمام وأرباب الأقلام ، ويكون صاحبها في بعض الأوقات داعياً ، فيقال له حينئذ قاضى القضاة وداعى الدعاة ، ولا يخرج شيء من الأمور الدينية عنه^(٣) . ولكن أبا الشاعر رفض ، ونزل عن الحكم ، واعتزل الناس ، وآثر الانقطاع إلى الله تعالى بقاعة الخطابة في الجامع الأزهر ، وظل كذلك إلى أن وافته منيته^(٤) . على هذا يتفق كل من ترجم لابن الفارض وذكر في سياق ترجمته شيئاً عن حياة أبيه . ولكن سبط ابن الفارض يثبث في ترجمته ما يظهرنا على شيء مما كان عليه أبو الشاعر من علم وعناية

(١) التوفيقات الإلهامية طبع مصر سنة ١٣١١ هـ ص ٣١٦ .

(٢) شذرات الذهب ج ٥ ص ١٤٩ .

(٣) خطط المقرئ ج ٢ ص ٢٤٦ .

(٤) ديباجة الديوان ص ٤ .

بتنشئة ابنه وتهذيبه ، فهو يقول على لسان ابن الفارض نفسه إنه كان يعود بعد سياحته في وادى المستضعفين بالمقطم إلى والده لأجل برّه ومراعاة قلبه ؛ وكان والده يومئذ خليفة الحكم للعزیز بالقاهرة ووهصر المحروستين ؛ وكان من أكابر أهل العلم والعمل ؛ وكال يجد سروراً برجوع ولده إليه ، ويلزمه بالجلوس معه في مجالس الحكم ومدارس العلم^(١) . ومن هنا نتبين مبلغ ما كان لوالد شاعرنا من مشاركة في البيئة العلمية التي كانت موجودة في عصره ، والتي تصوّرناها كل من لفظي مدارس العلم ومجالس الحكم تصويراً ما ؛ ونتبين أيضاً أن هذه المجالس والمدارس كانت أول ما تلقى فيه ابن الفارض ثقافته .

أما متى رحل والد ابن الفارض عن حماة إلى مصر ؟ وفي أي وقت شغل منصب الفارض ؟ ومتى تولى نيابة الحكم ؟ ومتى عرض عليه أن يكون قاضياً ؟ ولم رفض ؟ وما هي الذوائف التي حملته على أن يؤثر العزلة على منصب خطير كهذا ؟ ومتى توفي ؟ فكل أولئك أمور لم نقع فيها وصلنا إليه من المراجع على شيء منها . يضاف إلى هذا إغفال المؤرخين لتعليل هذه الهجرة من حماة ، وإيثار مصر عليها ، والإقامة بها : أكانت هذه الهجرة راجعة إلى سوء الحالة الاقتصادية والاجتماعية في حماة ، وتمتع مصر وقتئذ بحال أحسن ؟ أم كانت ابتغاء الحصول على منصب من مناصب الدولة في مصر التي كان لها من الحضارة والرقى حظ موفور جعلها صاحبة المركز الممتاز بين أقسام الإمبراطورية الإسلامية ؟ لم يعرض المترجمون لشيء من هذا أيضاً ؛ ولو قد عرضوا له تصرّحاً أو تضميناً لألقوا على حياة والد الشاعر شعاعاً من الضوء لعله كان يعيننا على تكوين صورة أوضح وفكرة أوفى لما كان عليه الرجل في حياته العامة والخاصة ، ولما أحاط بشخصه من الظروف واتصل به من الأحداث ، ولما كان له من الأثر في حياة ابنه وتنشئته . ولكنهم لم يذكروا مع الأسف أكثر من أن والد ابن الفارض كان اسمه عليّاً ، وكان رجلاً من رجال الحكم والعلم ، وكان زاهداً

(١) المرجع نفسه والصفحة نفسها .

ورعاً ، اتخذ زهده وورعه صورة عملية في آخر حياته حين نزل عن الحكم ، ورفض منصب قاضي القضاة ، واعتزل الناس ، وانقطع إلى الله في قاعة الخطابة بالأزهر إلى أن قضى . ومهما يكن من شيء فالذي نلاحظه هنا أن هذه النزعة إلى الزهد في جاه المنصب لا بد أن يكون لها أثرها في حياة ابن الفارض نفسه ، وأن يكون أبوه هو الذي ألقى بذورها في قلبه ، هذه البذور التي نمت وأبنت فكانت لها الثمرات التي ستبينها عندما نعرض لأطوار حياة ابن الفارض لا سيما الطور الأول منها .

على أن المؤرخين إن كانوا لم يعللوا هجرة أبي شاعرنا من حماة إلى مصر ، ولم يعينوا بالضبط أو بالتقريب التاريخ الذي وقعت فيه هذه الهجرة ، فمن حقنا أن نحاول هنا ما لم يحاوله هؤلاء المؤرخون ، وأن نذهب في تعاليل هذه الهجرة تعليلاً مستمداً من مجرى الحوادث ، وملائماً لطبيعة الأشياء ، فنحن نعلم مما يحدثنا به المؤرخون عن حماة ، أنها كانت مدينة كبيرة عظيمة كثيرة الخيرات وبخاصة الأسمار^(١) ، وأنها كانت تستمتع بجمال الطبيعة ووفرة الخيرات وحسن الموقع^(٢) ، وأنها ودمشق وحمص وطرابلس من المدن التي ثبتت على صدمات الأيام والليالي ، وكان لها من موقعها وملاءمة الطبيعة لها ما أبقى عليها . كأن تكون وسط ريف خصيب وماء دافق^(٣) . ونحن نعلم أيضاً أن حماة خربت في الزلازل سنة ٥٦٥ هـ^(٤) . فإذا كان ذلك كذلك . فطبيعي إذن ألا يكون في حال حماة الطبيعية والاقتصادية ما يحمل والد ابن الفارض على هجرته منها إلى مصر ؛ وأن يكون تحريب الزلازل لها سنة ٥٦٥ هـ ، قد أفسد عليها ما كانت تستمتع به وقتئذ من جمال طبيعتها ووفرة خيراتها ؛ فإذا بأبي شاعرنا يرحل عنها ملتمساً غيرها من البلاد الإسلامية التي اختار من بينها مصر . لا سيما أنها كانت

(١) معجم البلدان لياقوت مادة (حماة) .

(٢) رحلة ابن جبير طبع القاهرة سنة ١٩٠٨ م ص ٢٣٥ - ٢٣٦ .

(٣) خطط الشام ج ١ ص ٥٣ .

(٤) دائرة المعارف البستاني مادة (حماة) .

في ذلك الحين قبلة الأمم الإسلامية وموئل الحضارة ومنبع العلم والعرفان : وإذا هو يتخذ منها وطناً ثانياً يستظل بظله وينهل من موارد خيره وفضله .

٤- لم يذكر واحد من المترجمين نسب ابن الفارض بشكل مفصل يرد فروعه إلى أصلها الأول ، إلا ما يرويه سبط الشاعر من أن جده رأى في المنام النبي عليه الصلاة والسلام فسأله عن نسبه ، فإذا هو يجيبه بأنه حفظ هذا النسب عن أبيه وجده ، وعلم أنه ينتهي إلى بنى سعد قبيلة حليمة مرضعة النبي . ولكن هذا الحلم لا يصلح لأن يكون دليلاً قاطعاً على صحة انتساب ابن الفارض إلى هذه القبيلة العربية ، إلا إذا ثبت ثبوتاً قوياً أن الأحلام تعبيراً صادقاً عن أشياء لها وجود واقعي ؛ فإذا كانت دراسة الأحلام النفسية قد أظهرتنا على أن من الأحلام ما يعبر تعبيراً صادقاً عن حقائق ، وأن منها ما لا يكاد يتجاوز حدود الأوهام ، فقد يترتب على ذلك أن يكون حلم ابن الفارض هذا من قبيل النوع الثاني ، وأن نقف منه وما يعبر عنه موقف التحفظ والتردد . فلا نتخذ منه أساساً نبني عليه القول بأن ابن الفارض كان من أصل عربي .

على أن لنا في الأصل الحموي الذي ينتسب إليه أبو شاعرنا ما يعيننا على إثبات عربيته : فإن ما ورثه أبناء حماة وغيرها من بعض مدن الشام من طول القامات واتساع الصدور ومثانة العضلات ، دليل قوى على ما يسرى في أبناء هذه المدن من الدم العربي^(١) . ناهيك بأن أصحاب المزاج الدموي يكثرون في المدن الداخلية كالقدس ونابلس ودمشق وحمص وحماة وحلب وأنطاكية . وبأن أصحاب المزاج الصفراوي العصبي يكثرون في المدن الساحلية كإفا وصيدا وحيفا وبيروت وطرابلس واللاذقية والإسكندرونة^(٢) . فإن صححت هذه الملاحظات وصحح معها ما يصور به ابن الفارض في ترجمة سبطه له من أنه كان معتدل القامة جميل الوجه ، وأن وجهه كان مشرباً بحمرة^(٣) ، استطعنا أن نستخلص أن

(١) خطط الشام ج ١ ص ٧٢ .

(٢) المرجع نفسه الصفحة نفسها .

(٣) ديباجة الديوان ص ٤ .

شاعرنا كان من سلالة عربية الأصل من ناحية ، وأن ندحض الزعم القائل بأن ما يتعاقب على نفس الصوفي من أذواق ومواجيد ، وما يختلف عليها من أحوال الغيبة والحضور ، إنما يرجع إلى ضعف في الأعصاب أو اضطراب في العقل من ناحية أخرى ، وأن تؤيد الرأي القائل بأن التصوف وما ينتهي إليه من إدراك الوحدة ونفي الكثرة ليس من خصائص الجنس الآري وحده . وإنما يشاركه فيه الجنس السامي^(١) من ناحية ثالثة .

ومهما يكن من أمر انتساب ابن الفارض إلى أصل حموي أو عربي ، فهو مع ذلك مصري الوطن : ولد بمصر ، ونشأ فيها ، وترعرع في ظلها ، وأقام الشطر الأكبر من حياته بها ، ودفن بأرضها ؛ فهو مصري في مولده ، مصري في نشأته وتربيته ، مصري في حياته ومماته . وليس أدلّ على مصريته واتخاذها من مصر وطناً له من قوله :

وطني مصر وفيها وطري ولعيني مشهاها مشهاها^(٢)

فهو هنا يعلن إعلاناً صريحاً لا لبس فيه ولا غموض مصريته التي بإضافتها إلى أصله الحموي العربي كان لها أكبر أثر في تكييف روحه الشعرية ، وإلباسها هذا الثوب الجميل من الخفة والرقّة والعدوبة وما إليها من الصفات المحببة إلى النفس والتي تتجلى في أكثر قصائد ديوانه .

٥ - سبقت الإشارة إلى أن ابن الفارض ولد سنة ٥٧٦ هـ ، وتوفي سنة

Brown : Literary History of Persia, vol. II, p. 501.

(١)

(٢) المشتبه الثاني اسم مكان بمصر ذكره المقرئ في ضمن متزهات الفاطميين ، ونقل عنه السيوطي في « كوكب الروضة » مانصه : « كان من مواضع الخلفاء الفاطميين التي أعدت للزهة المشتبه بالروضة ، وكانوا يركبون إليه يوم السبت والثلاثاء ، فيم الناس من الصدقات أنواع كثيرة ما بين ذهب وما كل وحلوى وغير ذلك » . وذكر المقرئ في « الخطط » أنه كان بمصر رباط يعرف برباط المشتبه يطل على النيل قال فيه شهاب الدين أحمد بن أبي العباس الدمهورى :

بروضة المقياس صوفية هم منية الخاطر والمشتهى
لم على البحر أياد علت وشيخهم ذلك له المنتهى

(خطط المقرئ ج ٤ ص ٣٩٥)

٦٣٢ هـ. ومعنى هذا أن حياته تقع في الربع الأخير من القرن السادس والثلاث الأول من القرن السابع للهجرة . ولهذا العصر قيمة خاصة من الناحية التاريخية ؛ ففيه انتقلت مصر والشام من حكم الفاطميين إلى حكم الأيوبيين ، أى أن النظام الدينى فى مصر والشام أصبح خاضعاً لمذهب أهل السنة بعد أن كان خاضعاً للمذهب الشيعى . أضف إلى هذا الحروب الصليبية التى شبت نيرانها فى ذلك العصر فولدت كثيراً من القلق والاضطراب .

ملك الفاطميون مصر والشام ، فانتقلت الخلافة فى عهدهم إلى القاهرة التى ظلت زهاء قرنين عاصمة الإمبراطورية الفاطمية . وما زالت دولة الفاطميين قائمة فى مصر حتى سنة ٥٦٧ هـ - ١١٧١ م ؛ وهنا يلاحظ أن مذهب الشيعة ظل سائداً فى مصر حتى ذلك التاريخ ، وحتى كان صلاح الدين الأيوبي ، فإذا هو يقضى على آثار الشيعة فى المذاهب والعقائد ، وإذا هو يحيى تعاليم السنة ، ويسير على نهجه من جاء بعده من ملوك بنى أيوب . والمتأمل فى حياة ابن الفارض يلاحظ أن الشاعر قد أدرك منذ مولده إلى وفاته أربعة من هؤلاء الملوك هم : صلاح الدين والعزيرى والعاقل والكامل .

استمتعت مصر فى عهد صلاح الدين بحظ من الحضارة والثقافة الدينية كان له أكبر أثر فى روح العصر ، وطبعه بهذا الطابع السنى الذى كان أخص خصائص ملوك الأيوبيين . عنى صلاح الدين بإحياء السنة ونشر تعاليمها فأنشأ كثيراً من المدارس الفقهية بصفة عامة ، ومن المدارس الشافعية بصفة خاصة . وأبطل علوم الشيعة التى كانت تدرس بالأزهر بحكم كونه أثراً من آثار الفاطميين . ويدل على هذا ما يحدثنا به ابن خلكان من إنشاء المدارس الشافعية والمالكية والحنفية ووقف الأوقاف عليها^(١) .

توفى صلاح الدين سنة ٥٩٨ هـ ، فقسمت مملكته بين أبنائه : فكانت مصر للعزيرى ، ودمشق والشام الوسطى للأفضل ، وحلب للظاهر . وكان لمصر من

(١) وفيات الأعيان ج ٢ ص ٤٠٢ .

بين هذه الأقسام مركز ممتاز ومكانة رفيعة كما يدلنا على ذلك أن دمشق كانت تضرب نقوداً باسم العزيز . ومع هذا كان بين أقسام المملكة الأيوبية شيء من التنافس مكن للعادل أنخى صلاح الدين فى إشباع مطامعه ، فاستطاع بمهارته وحنكته أن يستغل هذا التنافس بين أبناء صلاح الدين ، وأن يولى أبناءه هو نواباً عنه ، فأناب الكامل فى مصر ، والمعظم فى دمشق ، وغير الكامل والمعظم من أبنائه فى غير مصر ودمشق من أقسام المملكة المترامية الأطراف . على أن مصر ما لبثت أن تعاقبت عليها الحن والأزمات ، فانخفضت مياه النيل سنة ٥٩٨ هـ = ١٢٠١ م ، وفى سنة ٥٩٩ هـ = ١٢٠٢ م ، وساءت حال المحاصيل ، وتفشى الطاعون ، واضطربت حال الأمن ، وقلقت النفوس . ولعل فى هذه الحال السيئة ما كان يعين على تغذية النزعة الصوفية ، وتنمية الشعور الدينى ، وهما من أخص خصائص ذلك العصر ، كما أنهما من مميزات العصور التى تكثرت فيها النكبات وتتوالى الأرزاء فى كثير من الأحيان . ومهما يكن من شيء فقد كان العادل صالحاً ، محافظاً على الصلوات فى أوقاتها . متبعاً لأرباب السنة ، مائلاً إلى العلماء ، حتى صنف له فخر الدين الرازى كتاب « تأسيس التقديس » ، وذكر اسمه فى خطبته ، وسيّره إليه من بلاد خراسان^(١) .

مات العادل سنة ٦١٥ هـ ، وتولى من بعده ابنه الكامل . فكان كما كان غيره من ملوك الأيوبيين محبباً للعلم والأدب ، مقبلاً على أهلها ، عاملاً على إحياء السنة ، مؤسساً لكثير من المدارس العلمية والدينية وأهمها « دار الحديث » أو « المدرسة الكاملية » التى أنشأها سنة ٦٢٢ هـ . وكانت هذه المدرسة ثانى دار أقيمت لدراسة الحديث ، فإن أول دارهى تلك التى أنشأها فى دمشق نور الدين محمود بن زنكى^(٢) . وقد وقف الكامل هذه الدار على المشتغلين بالحديث النبوى ، ومن بعدهم على الفقهاء الشافعية . وكان من بين الذين اشتغلوا بالتدريس فيها عبد العظيم المنذرى^(٣) أحد المحدثين الذين عاصروا ابن الفارض واتصلوا به .

(١) وفيات الأعيان ج ٢ ص ٤٩ . (٢) خطط المقرئى ج ٤ ص ٢١١ .

(٣) خطط المقرئى ج ٤ ص ٢١١ .

وليس أدل على حب الكامل للعلم وتشجيعه المشتغلين به من أنه كان يبیت عنده كل ليلة جمعة جماعة من الفضلاء ، يشاركونهم في مباحثاتهم ، ويسألهم عن المواضيع المشكّلة من كل فن ، وهو معهم كأنه واحد منهم^(١) .

على أن ملوك الأيوبيين لم يكونوا محبين للعلم والأدب والدين ، عامين على نشرها وإحيائها بتشجيعهم أهلها فحسب ، بل إن منهم من شارك في العلم والأدب على نحو ما كان الملك الكامل ، إذ كان يحفظ أكثر دواوين الشعر^(٢) ، والملك المعظم إذ شرح « الجامع الكبير » ، وصنف في العروض^(٣) .

وثمة شيء آخر يظهِرنا على عناية الأيوبيين بالتصوف : ذلك أنه لم يكن للصوفية قبل عصر الأيوبيين مشيخة عامة ترجع لها أعمالهم وتتوحد بها مقاصدهم ، بل كانت كل طريقة أوزاوية مستقلة عن غيرها من الطرق والزوايا ، فكثرت بذلك الفتن حتى أنشأ صلاح الدين خاتناه سعيد السعداء وسماها دويرة الصوفية ، وقدم شيخها على غيره من المشايخ ، وولّى عليها أعظم رجال الدولة وأعيانها كأولاد شيخ الشيوخ ابن حمويه مع ما كان لهم من الوزارة والإمارة وتدير الدولة وقيادة الجيوش . ووايها ذو الرياستين الوزير الصاحب قاضي القضاة تقي الدين عبد الرحمن ابن ذى الرياستين الوزير الصاحب قاضي القضاة تاج الدين ابن بنت الأعرز^(٤) . وما زالت الحال كذلك إلى أن توحدت رياسة الصوفية بمصر في القرن التاسع للهجرة فجعلت الولاية فيها للسيد محمد شمس الدين البكرى ، ثم تولّاها من بعده ابنه الإمام شيخ الإسلام المفسّر الشهير أبو السرور البكرى ، وانتقلت من بعده إلى ذريته ، ولا تزال إلى الآن في البيت البكرى الصديقي بمصر^(٥) .

(١) وفيان الأعيان ج ٢ ص ٥١ .

(٢) ديباجة الديوان ص ٩ .

(٣) حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة ج ١ ص ١٩٧ .

(٤) خطط المقريري ج ٤ ص ٢٧٣ .

(٥) تاريخ التمدن الإسلامي ج ١ ص ٢٠٢ - ٢٠٣ .

وإذا كانت هذه هي عناية الأيوبيين بعلوم الدين والتصوف والأدب ،
فماذا عسانا نجد في عهدهم من الشخصيات التي عاصرت ابن الفارض ،
وكانت تمثل روح العصر؟ الحق أن ابن الفارض عاصر طائفة صالحة من العلماء
والتصوفية والزهاد والوعاظ ، واتصل ببعضهم ألوأناً مختلفة من الاتصال . ولقد
حدثنا ابن إياس عن هذه البيئة التي عاش فيها شاعرنا فذكر من العلماء والتصوفية
والشعراء صفي الدين بن أبي المنصور ، وشمس الدين الأيكي الذي كان شيعياً
لخاتقاه سعيد السعداء ، وسعد الدين الحارثي الحنبلي المحدث ، والقاضي أمين
الدين بن الرقاي ، وجمال الدين الأسيوطي ، وشهاب الدين عمر السهروردي ،
وبرهان الدين إبراهيم الجعبري ، والقاضي شمس الدين بن بخلكان ، وشهاب
الدين بن الخيمي ، ونجم الدين بن إسرائيل ؛ وقد قال ابن إياس إن أحداً من
هؤلاء لم ينكر على ابن الفارض شيئاً من حاله ولا من نظمه ، وإنهم كانوا معه
في غاية الأدب^(١) .

ومن معاصري ابن الفارض من اتصل به اتصالاً مباشراً كبرهان الدين
الجعبري (المتوفى ٦٨٧ هـ) الذي كان زاهداً واعظاً مذكراً شافعيّاً ، كما كان
صاحب أحوال ومكاشفات وكراوات^(٢) ؛ وشهاب الدين محمد بن الخيمي
(المتوفى ٦٨٥ هـ) الذي قال عنه صاحب الشذرات إنه كان حامل لواء النظم في
وقته^(٣) ، والذي كان يطرح ابن الفارض بنظم لطيف^(٤) ؛ وشهاب الدين
أبو حفص عمر السهروردي (المتوفى ٦٣٢ هـ) صاحب «عوارف المعارف» الذي
انتهت إليه تربية المريردين ، وتسليك العباد ومشيحة الطرق^(٥) . وقد اتصل
السهروردي في إحدى حججه بابن الفارض ، وتحدث إليه ، وألبس ولديه خرقاة
التصوفية على طريقتة المنسوبة إليه كما سنتبين هذا في موضعه من الكلام على

(١) بدائع الزهورج ١ ص ٨٠ - ٨١ .

(٢) شذرات الذهب ج ٥ ص ٣٩٩ - ٤٠٠ .

(٣) المرجع نفسه ص ٣٩٣ .

(٤) بدائع الزهورج ١ ص ٨١ .

(٥) شذرات الذهب ج ٥ ص ١٥٣ .

الطور الثالث من أطوار حياة شاعرنا ؛ وزكى الدين عبد العظيم المنذرى (المتوفى ٦٥٦ هـ) المحدث الكبير الذى ولى رئاسة المدرسة الكاملة ، وانقطع بها نحواً من عشرين سنة ، والذى كان حجة ثقة فى علم الحديث ^(١) ، وقد اتصل ابن الفارض بالمنذرى وحدث عنه .

على أن أقوى الشخصيات التى عاصرت ابن الفارض ، وطبعت روح ذلك العصر بطابعها الخاص ونزعتها الفلسفية فى التصوف ، هى شخصية محيي الدين محمد بن على بن عربى (المتوفى ٦٣٨ هـ) ، الذى يكاد يكون مذهب الصوفى أقوى المذاهب أثراً فى عصره ومن جاء بعده من الصوفية . ساح ابن عربى فى بلاد كثيرة ، ودخل فيما دخل من هذه البلاد ^(٢) ، ولسنا ندرى هل اتصل ابن عربى عند زيارته لمصر بابن الفارض اتصالاً شخصياً ، أو أن الصلة بين الصوفى الأندلسى والشاعر المصرى لم تتجاوز حد ما يرويه المقرئ من أن الأول طلب إلى الثانى أن يضع شرحاً لتأنيته الكبرى ، فأجاب ابن الفارض بقوله : « كتابك الفتوحات المكية شرح لها » ^(٣) . فهذه الرواية ليست من الواضح بحيث نتبين منها أكان ما طلبه ابن عربى إلى ابن الفارض بطريق الاتصال الشخصى ، أم كان بطريق آخر كما يفاد رسول أو إرسال كتاب .

نتبين من كل ما تقدم أن ابن الفارض عاش فى عصر قلق مضطرب بحكم الحروب الصليبية التى استعرت نارها فيه ، نخصب منتج من النواحي الدينية والأدبية والعلمية ، سنى أحييت فيه تعاليم الكتاب والسنة بقدر ما حوربت تعاليم الشيعة .

على أن الشعور الدينى الذى كان يسيطر على النفوس فى ذلك العصر ، والنزعة الصوفية التى وجهت الأفكار فيه ، رالتى كانت ملائمة فى جملتها لتعاليم

(١) شذرات الذهب ج ٥ ص ١٥٣ .

(٢) الطبقات الكبرى ج ١ ص ٢١٠٨ .

(٣) نفع الطيب طبع ليدن ج ١ ص ٥٧ - طبع القاهرة ج ١ ص ١٠٠ .

الكتاب والسنة ، لم يخلصا تماماً من بعض الآثار الشيعية ومخلفات الإسماعيلية الباطنية التي تظهرنا عليها « حكمة الإشراق » لشهاب الدين يحيى السهروردي الحلبي المقتول (المتوفى ٥٨٧ هـ) ، كما يظهرنا عليها مذهب ابن عربي في وحدة الوجود . ومعنى هذا أنه ظهر في عصر ابن الفارض تياران مختلفان في التصوف : أحدهما تيار متمش مع أصول الدين ، يحافظ على تعاليم الكتاب والسنة ؛ وثانيهما تيار خرج أصحابه على الشرع ، فلم يتقيدوا بأصوله ومبادئه ، بل أباحوا لأنفسهم حرية واسعة النطاق انتهت بهم إلى مذاهب منافية للدين . ويمثل ابن الفارض التيار الأول مع استثناء بعض أبيات للشاعر توهم في ظاهرها الخروج على الشرع ، ولكنها في حقيقتها ضرب من الشطح الذي يصدر فيه عن الواقع تحت سلطانه أقوال غريبة تبدو في ظاهرها مخالفة كل المخالفة لما جاء به الدين واحتوت عليه تعاليم الكتاب والسنة ، ويمثل السهروردي المقتول وابن عربي التيار الثاني لما يظهر في مذهبيهما من آثار الفلسفة الأفلاطونية الجديدة وبعض التعاليم الفارسية القديمة والشيعية كالقول بالإمام المحتفى أو المستور .

فأنت ترى من كل ما قدمنا بين يديك أن حياة ابن الفارض على اختلاف أطوارها الأربعة التي سنتحدث عنها واحداً واحداً فيما يلي تقع من أولها إلى آخرها في عصر سنى المذهب صوفي النزعة ملائم لتعاليم الكتاب والسنة إلى حد بعيد متأثر ببعض الآراء الشيعية والمذاهب الباطنية إلى حد ما . ولننظر الآن في هذه الأطوار لعلنا نهتدي منها إلى تبيين الآثار التي كانت لعصره في نشأته وتكوين صوفيته .

٦- في الطور الأول لحياة شاعرنا نتناول نشأته الأولى إلى أن حجب إليه سلوك طريق الصوفية وبدأ سياحته في وادي المستضعفين بالمقطم . وقد صور لنا صاحب الشذرات هذا الطور بقوله : « . . . نشأ ابن الفارض تحت كنف أبيه في عفاف وصيانة ، وعبادة وديانة ، بل زهد وقناعة ، وورع أسدل عليه لباسه وقناعه ؛ فلما شب وترعرع اشتغل بفقهِ الشافعية ، وأخذ الحديث عن ابن عساكر وعن الحافظ المنذرى وغيره ، ثم حجب إليه الخلاء وسلوك طريق الصوفية

فتزهد وتجرد»^(١) . وهنا نلاحظ أن شاعرنا ، في نشأته الأولى ، كان متأثراً بهذا الروح الديني السائد في عصره ، وبهذه النزعة الصوفية التي كانت من أخص خصائص ذلك العصر من ناحية ، ومن أبرز الصفات التي امتاز بها والده من ناحية أخرى . وليس من شك في أن نشأة كهذه كان لها أثرها القوي في تهذيب نفسه ، وترقيق طبعه ، وتصفية قلبه ، بحيث جعلت منه فيما بعد رجلاً قوياً الخلق نقي الضمير ، خليقاً بإجلال الملك الكامل له ، وإقبال الخاصة والعامّة عليه . وهنا نلاحظ أيضاً أن ابن الفارض عند ما شب وترعرع تثقف بهذا اللون من الثقافة الدينية المعروفة في عصره ، وهو الفقه الشافعي والحديث الشريف . أما من كان أساتذته الذين تلقى عنهم الفقه ، فذلك ما لا يحدثنا المؤرخون بشيء منه . وأما أساتذته في الحديث ، فقد اتفق أكثر المترجمين مع صاحب الشذرات على أن الشاعر أخذ الحديث عن ابن عساكر وعن المنذرى ، وأولهما هو القاسم بن علي بن الحسن بن هبة الله ثقة الدين الشافعي (٥٢٧ هـ = ١١٣٢ م - ٦٠٠ هـ = ١٢٠٣ م) ، صنف كتباً مختلفة منها : « الجامع المستقصى في فضائل المسجد الأقصى » . وهو أحد المصدرين الهامين اللذين استقى منهما ابن الفركاح كتابه « باعث النفوس »^(٢) ؛ وثانيهما هو الحافظ عبد العظيم زكي الدين ، أحد الذين ولوا التدريس « بدار الحديث » التي أنشأها الملك الكامل ، ووقفها على المشتغلين بالحديث ، ومن بعدهم على المشتغلين بفقه الشافعية^(٣) .

٧- وهكذا مهد الطور الأول نفس ابن الفارض وهياها لسلك طريق الصوفية ، وجعل من صاحبها زاهداً متجرداً على نحو ما يبدو لنا في طوره الثاني : أما لماذا تزهد شاعرنا وتجرد ، وما الذي حجب إليه الانقطاع إلى الله ، فذلك ما يذكره السيوطي من أن ابن الفارض كان من الفقهاء الأعلام ، وقاضياً ولي

(١) شذرات الذهب ج ٥ ص ١٤٩ .

(٢) طبقات الشافعية للسبكي ج ٥ ص ١٤٨ .

(٣) خطط المقرئ ج ٤ ص ٢١١ .

الأحكام ؛ وأنه دخل الجامع يوماً لصلاة الجمعة والخطيب يخطب ، فوجد شخصاً يغنى ، فنوى تأديبه سرّاً ، فلما انقضت الصلاة وانتشر الناس ، خرج ابن الفارض فناداه الشخص المغنى أن أقبل ، فلما أقبل أنشده :

قسم الإله الأمر بين عباده فالصب ينشد والخلى يسبح
ولعمري التسبيح خير عبادة للتاسكين وذا لقوم يصلح
فكان هذا سبب زهده^(١).

على أننا إن قبلنا ما يحكيه السيوطى عن سبب زهد ابن الفارض ، فإننا لا نستطيع بحال ما أن نوافق على أن شاعرنا كان فى ذلك الطور من أطوار حياته فقياً وقاضياً ولى الأحكام ، لاسيما أن ما وقفنا عليه من المراجع لم يذكر فيه شىء يثبت صحة ما يذهب إليه السيوطى هنا . ولهذا كان لا بد من أن تبقى هذه المسألة معلقة إلى أن يظهر النص الصريح الذى يدل عليها ، والدليل التاريخى الواضح الذى يؤيدها . ولعل فيما ذكره ابن الفارض من أن أباه كان يجاسه معه فى مجالس الحكم ومدارس العلم ، مصدراً لهذا الخطأ الذى وقع فيه السيوطى أو من روى عنه السيوطى قصة ابن الفارض مع الشاب المغنى ، فظن أنه كان قاضياً ، والحقيقة أن كل ما هنالك هو أنه كان يجلس إلى أبيه فيما كان يجاس فيه من مجالس الحكم كما سنتبين هذا بعد . وأما ما وقع لابن الفارض مع هذا الشاب المغنى ، وأنه كان سبباً فى زهده ، فذلك إن كان مقبولاً ، فإنه ليس وحده كل السبب الذى زهده وحجب إليه طريق الصوفية . وإنما الذى يقبله العقل ، ويلائم طبيعة النشأة التى نشأها الشاعر ، والبيئة التى عاش فيها ، والروح الذى كان مسيطراً على عصره أن تكون نفس ابن الفارض قد تهيأت بحكم هذا كالههيئة خاصة من شأنها أن تجعلها قابلة للتأثر بكل ما يثير فيها الميل إلى طريق القوم ، ويحرك منها الإقبال عليه . ومن هنا يمكن أن يقال إن بذور الزهد والورع والتقوى والعبادة قد غرست فى نفس الشاعر مذ كان يافعاً ، وظلت كامنة فيها حتى

(١) قمع المعارض بنصرة ابن الفارض . نسخة خطية بدار الكتب والوثائق القومية ١٩٨٠م.

كان ما كان من هذا الشاب المغنى معه ، فإذا هو يعمل على إحياء هذه البذور وإثمارها وإبرازها في صورة قوية واضحة ، وإذا بهله البذور تأتي أكلها في حياة شاعرنا انقطاعاً إلى الله ، وسياحة في وادى المستضعفين حيناً وفي أودية مكة حيناً آخر ، وحباً لله ، وإعراضاً عن كل ما سواه .

سلك ابن الفارض في طوره الثانى إذن طريق الصوفية ، فكان يستأذن أباه في السياحة بوادى المستضعفين ، وهناك كان يقضى سواد الليل وبياض النهار ، ثم يعود إلى والده ، حتى إذا نازعته نفسه إلى السياحة عاد إليها وقضى فيها أياماً وإياماً ، وهكذا دواليك إلى أن كان رحيله عن مصر وسفره إلى الحجاز بناء على إشارة أستاذه أبى الحسن البقال . وقد صور سبط ابن الفارض هذا كله فيما رواه على لسان جده حيث يقول : « كنت في أول عهدى بالتجريد : أستأذن والدى وأطلع إلى وادى المستضعفين . وآوى فيه . وأقيم في هذه السياحة ليلاً ونهاراً ؛ ثم أعود إلى والدى لأجل بره ومراعاة قابه . وكان والدى يومئذ خليفة الحكم للعزيمز بالقاهرة ومصر المحروستين . وكان من أكابر أهل العلم والعمل ، وكان يسر بروجعى إليه : ويلزمنى بالجلوس معه في مجالس الحكم ومدارس العلم . ثم اشتاق بعد هذا إلى التجريد فأعود إلى السياحة . وما برحت أفعل ذلك مرة بعد مرة إلى أن سئل والدى أن يكون قاضى القضاة ، فامتنع ونزل عن الحكم ، واعتزل الناس . وانقطع إلى الله تعالى بقاعة الخطابة في الجامع الأزهر إلى أن توفي . فعادت التجريد والسياحة وسلوك طريق الحقيقة فلم يفتح على بشيء . » (١) . فهذه صورة واضحة لما كان عليه ابن الفارض في أول عهده بالتجريد ، وإنها لصورة لم تغنها البذور الصوفية التي غرسها يد الوالد في قاب الولد أول نشأته فحسب ، وإنما غنيتها كذلك مجالس الحكم ومدارس العلم التي كان يلزم الوالد ولده بالجلوس معه فيها ، فيثقف عقله ويهذب نفسه بأصول الحكم وآراء العلم التي كانت شائعة في أهل ذلك العصر .

ظل ابن الفارض من هذه الحال من السياحة في وادى المستضعفين ،
يقوم بها حيناً . ويعود منها حيناً آخر ، حتى كان يوم حضر فيه من السياحة إلى
القاهرة : ودخل المدرسة السيوفية^(١) ، فوجد شيخاً بقالا على بابها يتوضأ وضوءاً
غير مرتب ؛ فاعترض عليه ابن الفارض بأن هذا الوضوء لا يلائم قواعد الشرع .
وهنا نظر الشيخ إلى ابن الفارض وقال له : « يا عمر ، أنت ما يفتح عليك في
مصر : وإنما يفتح عليك بالحجاز في مكة شرفها الله ، فاقصدها فقد أن لك
وقت الفتح » : فدهش ابن الفارض من هذا القول ، ورد على الشيخ بأن
الأمد بينه وبين مكة بعيد . وأنه لا يجد ركباً ولا رفقة في غير أشهر الحج .
قال الشيخ وهو يشير : « هذه مكة أمامك . » قالوا : فنظر ابن الفارض معه
فإذا هو يرى مكة ، ثم تركه وطلبها : ولم تبرح أمامه حتى دخلها في ذلك الوقت^(٢) .
فإذا لاحظنا ما اشتملت عليه هذه القصة ، ولاحظنا معه ما قاله ابن الفارض
في سياقها من أنه علم أن هذا الرجل من أولياء الله . وأنه يتستر بالمعيشة وإظهار
الجهل بلا ترتيب الوضوء^(٣) ، استطعنا أن نستخلص أمرين : أحدهما أنه
يمكن أن يعد هذا الشيخ البقال أستاذاً لابن الفارض . أرشده إلى طريق الفتح ،
وهده إلى موطن الكشف والإلهام ؛ وثانيهما أن هذا الشيخ كان واحداً من
هؤلاء الصوفية الذين يأخذون أنفسهم بالتستر والاستخفاء وراء مظهر من المظاهر
الدنيوية . إما لأنهم لا يرغبون في أن يعرف الناس حقيقة أمرهم ومكنون سرهم ،
ويريدون أن يعيشوا على ما بينهم وبين الله من تحبب وتودد ؛ وإما لأن الغرور
وحب الظهور لم يعبتا بنفوسهم فيظهرون أمام الناس بمظهر جذاب خلاب .
وبعبارة أخرى يمكن أن يقال إنه كان يتأثر في حياته وسلوكه ومظهره طريق
هذه الطائفة من الصوفية التي تعرف باسم « الملامية » ، والتي أخص خصائصها

(١) هي مدرسة بالقاهرة وقفها السلطان صلاح الدين الأيوبي على الحنفية وعرفت بالمدرسة السيوفية
من أجل أن سوق السيوفيين كان حينئذ على بابها . وهذه المدرسة هي أولى مدرسة وفتت على الحنفية
بديار مصر (خطوط المقرئ ج ٤ - ص ١٩٦) .

(٢) ديباجة الديوان ص ٤ - ٥ .

(٣) المرجع نفسه ٥ .

أن أفرادها لا يظهرون مما ببواطنهم على ظواهرهم .
على أن هذه القصة وإن جعلت من هذا الشيخ البقال أستاذاً لابن الفارض
ومرشداً ، فإنها لا توقفنا مع ذلك على الكثير من أمره ، وما يتعلق باسمه وشخصه
وعمله على وجه واضح . ولكن مراجع أخرى قد ورد فيها ذكر هذا الشيخ مع
اختلاف بينها في اسمه : ذكره ابن الزيات في آخر كلامه على قبر ابن الفارض
فقال : « . . . ثم نأتى إلى قبر الشيخ شرف الدين ، والبقعة مباركة بها جماعة
من العلماء والأولياء : فمنهم الشيخ الإمام قدوة العارفين ، وسلطان المحيين ،
الشيخ شرف الدين عمر بن الفارض ، تلميذ الشيخ أبي الحسن على البقال ،
صاحب الفتح الإلهي والعلم الوهبي »^(١) . وذكره ابن إياس في معرض كلامه
على وفاة ابن الفارض فقال : « . . . ولما مات دفن تحت رجلي شيخه الشيخ محمد
البقال رحمة الله عليه »^(٢) . وذكره غير ابن الزيات وابن إياس باسم الشيخ
البقال فقط . ومهما يكن من أمر هذا الخلاف في اسم الرجل ، فليس بعيداً
أن يكون لفظ « البقال » لقباً لهذا الشيخ غلب عليه لتستره وراء تجارة « البقول » ،
كما كان لفظ « الفارض » لقباً لأبي شاعرنا غلب عليه لأنه كان يثبت الفروض .
٨ - رحل ابن الفارض عن مهبصر إلى الحجاز بناء على إشارة أستاذه البقال ،
وكان رحلته هذه بداية الطور الثالث من أطوار حياته . ويعد هذا الطور أهم
الأطوار جميعاً لأن الشاعر عاش فيه عيشة خالصة ، انقطع فيها إلى السياحة
بأودية مكة سياحة كانت سبيله إلى الفتح الإلهي ، الأمر الذي يصح معه أن
نطلق على هذا اسم « طور الفتح » . وإذا كانت المعلومات التي وصلتنا لم تمكننا
من تحديد المدة التي استغرقها كل من الطورين الأول والثاني تحديداً تاريخياً ،
فإن شأن الطور الثالث مختلف من هذه الناحية . ذلك بأنه يمكن أن يحدد التاريخ
الذي بدأ فيه والتاريخ الذي انتهى عنده : فكل الذين ترجحوا لابن الفارض
متفقون اتفاقاً أشبه ما يكون بالإجماع على أن وفاته كانت في سنة ٦٣٢ هـ ،

(١) الكواكب السيارة في ترتيب الزيارة ص ٢٩٩ .

(٢) بدائع الزهورج ١ ص ٨١ .

وأنه قضى بالحجاز خمسة عشر عاماً ، وأنه توفي بمصر بعد عودته من الحجاز بأعوام أربعة . فإن صح هذا كله ، كان معناه أن الطور الثالث للحياة ابن الفارض يبدأ سنة ٦١٣ هـ وينتهي سنة ٦٢٨ هـ أو سنة ٦٢٩ هـ .

هنالك في أرض الحجاز ، وفي أودية مكة ، قضى شاعرنا خمسة عشر عاماً سائحاً منقطعاً عن الناس ، لا يكاد يتصل بهم إلا حين كان يأتي إلى الحرم الشريف مطوّفاً به ، مصلياً فيه . وإنه ليحدثنا في شعره عن استيحاشه من الناس وائتناسه بالوحش فيقول :

وجنبي حُبَيْبِكَ وَصَلِّ مَعَاشِرِي وَحَبِيبِي مَا عَشْتُ قَطْعَ عَشِيرَتِي
وَأَبْعُدُنِي عَنْ أَرْبَعِي بَعْدَ أَرْبَعِ شَبَابِي وَعَقْلِي وَارْتِيحِي وَصَحْتِي
فَلِي بَعْدَ أُوطَانِي سَكُونٌ إِلَى الْفَلَا وَبِالْوَحْشِ أَنْسَى إِذْ مِنَ الْإِنْسِ وَحْشَتِي

وهنالك في ظل مكة الوارف كان ما تنبأ به الشيخ البقال من الفتح على ابن الفارض الذي يثبت هذا بقوله :

يَاسْمِيرِي رَوْحٌ بِمَكَّةَ رَوْحِي شَادِيَا إِنْ رَغَبْتَ فِي إِسْعَادِي
فَدْرَاهَا سِرْبِي وَطَيْبِي تَرَاهَا وَسَبِيلَ الْمَسِيلِ وَرَدِي وَزَادِي
كَانَ فِيهَا أَنْسَى وَمَعْرَاجَ قَدْسِي وَمَقَامِي الْمَقَامِ وَالْفَتْحَ بَادِي

على أن أهمية هذا الطور لا ترجع إلى ما تمتاز به الحياة الصوفية لابن الفارض من الفتح والكشف فحسب ، وإنما هي ترجع أيضاً إلى ما نظمه الشاعر فيه من شعر تبدو عليه المسحة البدوية ، وتتردد في أبياته الصور الحجازية ، على الأثر الذي كان للبيئة سواء في حياته كصوفي وشاعر . وقد حدثنا سبط ابن الفارض بأن ولده في جمعه لديوان أبيه لم تفته سوى قصيدة واحدة كان نظمها بالحجاز ، كان أهل مكة يعلمونها أبناءهم في المكاتب ، وينشدونها في الأسفار على المآذن^(١) . وظل ولد الشاعر يتلمس هذه القصيدة زهاء ستين عاماً دون

(١) ديباجة الديوان ص ٣ .

أن يظفر بها ؛ وأخيراً جدّ سبطه في طلبها نحواً من أربعين عاماً حتى عثر عليها (١)
أما القصيدة فهي التي مطلعها :

أبرقُ بدا من جانب الغور لامعُ أم ارتفعت عن وجه ليلي البراقع

والتي فاضت بوصف الشاعر المحب لحياته مع أحبته ، وحفلت بذكر كثير من الأماكن الحجازية ، فأضنى عليها ذلك ثوباً عربياً بدويّاً جميلاً . وإن كنا نوافق على أن الشاعر قد نظم بعض شعره في الحجاز ، وأن هذه القصيدة بالذات واحدة من هذا البعض ، فإننا نلاحظ مع ذلك أل هناك أبياتاً في هذه القصيدة نفسها من شأنها أن تحملنا على الاعتقاد بأنها إنما نظمت بعد أن انقطع الفتح ، وتفرق المحب والمحبوب ، أي بعد أن عاد الشاعر إلى مصر فإذا هو يتحسر على ما فات من أيامه ولياليه مع أحبته ، وإذا هو يتمنى لو تعود هذه الأيام والليالي كما يدل على هذا قوله :

لعل أصححاني بمكة يبردوا بلذكر سليمان ما تجن الأضالع
وعل الليالي التي قد تصرمت تعود لنا يوماً فيظفر طامع
ويفرح محزون ويحيا متيم ويأنس مشتاق ويلتذ سامع

وهنا نستطيع القول بأن أثر الحجاز لم يكن حظاً مقصوداً على ما نظمه ابن الفارض من شعر فيه ، وإنما هو حظ يكاد يكون شائعاً بين شعره الحجازي وشعره المصري . وليس أدل على ما نذهب إليه من قوله في هذه الأبيات :

يا راكب الوجناء بلغت المنى عج بالحمى إن جزت بالجرعاء
متيمماً تلعات وادي ضارج متيامناً عن قاعة الوعاء
وإذا وصلت أثيل سلع فالنقا فالرقتين فللع فشاء
وكذا عن العلمين من شرقية مل عادلا للحلة الفيحاء
واقر السلام عريّب ذياك اللوى من مغرم دنف كتيب ناء

(١) شرح ديوان ابن الفارض ج ٢ ص ١١٤ .

صب متى فقل الحجيج تصاعدت زفراته بتنفس الصعداء
كلم السهاد جفونه فتبادرت عبراته ممزوجة بدماء

ألا ترى إلى هذه الأبيات التي تنطق بأن صاحبها قد نظمها في مصر ،
ووصف فيها ما يحسه من ألم ، وما يعرض له من سهاد وحسرة على فراق أحبته ،
وعلى ما كان ينعم به في ظلهم من سعادة ونعيم ! ثم ألا ترى إلى هذه الأماكن
الحجازية التي يكثر الشاعر من ترديد أسماؤها ، كيف ألبست أبياته هذا الثوب
الحجازي دون أن يكون في هذا الإكثار إملال أو إسفاف أو نبوغ النوق !
أفلا ينمى بنا هذا كله إلى أن الطابع الحجازي الذي طبع به ما نظمه شاعرنا
في الحجاز ، قد تجاوز هذا القسم من شعره إلى القسم الذي نظمه في مصر ؟

وفي هذا الطور التقى ابن الفارض بأحد معاصريه الصوفيين وهو شهاب
الدين أبو حفص عمر السهروردي صاحب « عوارف المعارف » (سنة ٥٣٩ هـ —
سنة ٦٣٢ هـ) وتحدث كل منهما إلى صاحبه ، وألبس السهروردي ولدى ابن
الفرار خرقه الصوفية على طريقته المعروفة باسمه ، وذلك كله في أواخر سنة
٦٢٨ هـ أو أوائل سنة ٦٢٩ هـ . وللسهروردي مكانة عظيمة من نفوس أهل
عصره وصوفيته ، حتى لقد كانوا يبعثون إليه من بلادهم يستفتونه لثقتهم فيه
واطمئنانهم إلى علمه بالحقيقة والشريعة . ويدل على هذه المكانة قول ابن عربي
وقد سئل عنه : « مملوء سنة من فرقه إلى قدمه »^(١) . ولاتصال ابن الفارض
بالسهروردي قصة يرويها سبط الأول وهي فوق ما تظهرنا عليه من إثبات هذا
الاتصال بين الرجلين ، تظهرنا على ما وقع في نفس كل منهما من رؤية صاحبه
ومخاطبة روحه لروحه من بعيد . وحسبنا هنا هذه الإشارة على أن نتناول تحليل
القصة من الناحية النفسية في الفصل التالي الذي عقدناه لدراسة حياة ابن الفارض
الصوفية .

ظل ابن الفارض بالحجاز حتى أوائل سنة ٦٢٨ هـ أو أوائل سنة ٦٢٩ هـ ،

(١) اقتبسه ابن السعد عن الياقني ، شذرات الذهب ج ٥ ص ١٩٣ .

وقد استدعاه وقتئذ أستاذه الشيخ البقال بطريق الانصال الروحي ، وذلك ليحضر وفاته . ويجهزه ، ويصلى عليه ، ويدفنه عند المكان المعروف « بالعارض » (١) ، فعاد الشاعر إلى مصر مليئاً بهذه الدعوة ومنفذاً هذه الرغبة ، وكانت عودته نهايةً الطور الثالث وبداية الطور الرابع من أطوار حياته .

٩ - ولعل أهم ما يميز حياة ابن الفارض الصوفية في طورها الرابع هو انقطاع الفتح انقطاعاً أثار في نفس الشاعر الصوفي اللوعة والحسرة على ما فات من أيامه مع أحبته في الحجاز ، وما أحسه في ظلهم من راحة قلبه وطمأنينة نفسه وتولى الكشف والإلهام عليه . واسمع إليه حيث يقول :

يا أهل ودي هل لراجي وصلكم	طمع فينعم باله استرواحا
مد غبتم عن ناظري لى أنة	ملأت نواحي أرض مصر نواحا
وإذا ذكرتكم أميل كأننى	من طيب ذكركم سقيت الراحا
وإذا دعيت إلى تناسى عهدكم	ألفيت أحشائي بذاك شحاحا

وحيث يقول :

سقياً لأيام مضت مع جيرة	كانت ليالينا بهم أفراحا
حيث الحمى وطنى وسكان الغضى	سكنى ووردى الماء فيه مباحا
وأهيله أربى وظل نخيله	طربى ورملة واديه مراحا
وأهاً على ذلك الزمان وطيبه	أيام كنت من اللغوب مراحا

لنتبين الفرق بين حياة الشاعر في مصر بعد عودته من الحجاز وهي التي يصفها في الأبيات الأربعة الأولى ، وبين حياته في الحجاز وهي التي يصفها في أبياته الأربعة الأخيرة . وآية هذا تغير الأحوال بعد أن عاد من الحجاز إلى مصر ، وتقطع الأسباب بينه وبين الفتح وانسد باب الكشف عليه ، أو على

(١) هذا المكان مغارة في الجبل عرفت بأبي بكر محمد جد مسلم القارى لأنه نقرأها ، ثم عبرت بأمر الحاكم بأمر الله . (خطط المقرئى ج ٤ ص ٣٣٦) .

حد تعبيره هو انقطاع وارداته وعدم دوام أوراده كما يقول في هذين البيتين متحدثاً عن مكة :

نقلنتي عنها الحظوظ فجزت وارداً ولم تدم أورادي
آه لو يسمح الزمان بعود فعمسى أن تعود لي أعيادي

ويلوح أن الملك الكامل لم يسمع بابن الفارض ، ولم يعرف شيئاً عن أدبه وسلوكه ، ولم يقدره حق قدره إلا في هذا الطور الأخير من حياته . ونحن نستدل على هذا بما حكاه سبطه من أن الملك الكامل كان جالساً ذات يوم في مجلسه الذي كان يعقده من أهل العلم والأدب ، وكانوا يتناكرون أصعب القوافي ، فقال الملك : من أصعبها الياء الساكنة ؛ وطلب إلى الحاضرين أن يذكر كل منهم ما يحفظه في هذه القافية ، فلم يتجاوز أحدهم عشرة أبيات . وهنا قال الملك إنه يحفظ منها خمسين بيتاً قصيدة واحدة وذكرها ، وقال القاضي شرف الدين كاتب سر الملك إنه يحفظ منها مائة وخمسين بيتاً قصيدة واحدة وأنشد قصيدة ابن الفارض الياثية التي مطلعها :

سائق الأظعان يطوى البيد طي منعماً عرج على كئيبان طي

ولما أن سأل الملك عن ناظم هذه القصيدة ، وعلم من كاتب سره أنه ابن الفارض ، كان ما كان من إيفاد الملك كاتب سره إلى ابن الفارض ومعه ألف دينار يقدمها إليه برسم الفقراء الواردين عليه ، وما كان من تأبي ابن الفارض قبول المال والحضور إلى الملك . مما دعا الملك إلى أن يقول : « مثل هذا الشيخ يكون في زمانى ولا أزوره . لا بد لي من زيارته ورؤيته » . ومن ثم قصد الملك ومعه جماعة من خواص الأمراء إلى الأزهر ، ولكن ابن الفارض لم يكذب بحس قدومهم حتى خرج من الباب الآخر الذي بظاهر الجامع ، وسافر إلى ثغر الإسكندرية وأقام بالمنار^(١) أياماً ، ثم عاد إلى الجامع الأزهر متوعدكاً . فلما باغ الملك نبأ توعدك

(١) فسر النابلسي « المنار » بأنه الجبل الذي في الإسكندرية (ديباجة الديوان ص ١٠) .

وهذا خطأ وقع فيه دى ماتيو كما وقع فيه النابلسي على نحو ما لاحظته الأستاذ نلينو (مجلة الدراسات الشرقية =

أرسل إليه يستأذنه في أن يجهز له ضريحاً عند قبر أمه بقبة الإمام الشافعي ، فلم يأذن له ؛ ثم سأله أن يبني له تربة تكون مزاراً مختصاً به ، فلم ينعم له بذلك^(١). فهذه القصة واضحة الدلالة على أن الملك الكامل لم يكن قد عرف بعد من أمر ابن الفارض وشعره ، ما يجعله يقبل عليه ويختصه بإكباره له وإعجابه به ، وأنه لم يكذب يقف على حقيقة شأنه حتى أفاض عليه من ماله وحسن تقديره . وهي فوق هذا تظهرنا على زهد ابن الفارض في المال ، ونفرته من مواصلة الملوك والتقرب منهم . ثم هي بعد هذا كله دليل على حب الملك الكامل للأدب وعنايته به ورعايته لأهله .

على أن ابن الفارض إن كان قد نظم بعض شعره في الحجاز ، وبعضه الآخر في مصر ، فإنه أملى ديوانه بالقاهرة بعد عودته من الحجاز^(٢) . ومعنى هذا أن شاعرنا قد عمد في طوره الرابع والأخير إلى شعره فنظمه ونسقه وضم أجزاءه بعضها إلى بعض على الوجه الذي تظهرنا عليه النسخ المختلفة لديوانه . وهكذا عاد ابن الفارض إلى مصر ، وقضى بها السنوات الأربع الأخيرة من حياته (٦٢٨ هـ أو ٦٢٩ هـ - ٦٣٢ هـ) حيث أقام بقاعة الخطابة في الجامع الأزهر ، وعكف عليه الأئمة ، وقصد إلى زيارته الخاص والعام^(٣) ، حتى وافته منيته .

١٥ - والمؤرخون الذين اختلفوا حول تاريخ مولد ابن الفارض هذا الاختلاف الذي أظهرناه في موضعه من هذا الفصل ، متفقون على تاريخ وفاته :

= م ٨ ص ٧) . والحق أن المنار كان مرقباً بلغ طوله في أيام ابن جبير مائة وخمسين ذراعاً ، وفي أعلاه مسجد يتبرك الناس بالصلاة فيه (خطط المقرئى ج ١ ص ٢٤٥) . فقد قال ابن جبير : «... ومن أعظم ما شاهدناه من عجائبها (الإسكندرية) المنار . . . وفي أعلاه مسجد موصوف بالبركة يتبرك الناس بالصلاة فيه » . (رحلة ابن جبير طبع القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ = ١٩٠٨ م ، ص ٩ - ١٠) . فالمعقول أن يكون ابن الفارض قد قصد إلى مسجد المنار حيث يخلو إلى ربه ونفسه .

(١) ديباجة الديوان الديوان ص ٩ - ١٠ .

(٢) ديباجة الديوان ص ٣ .

(٣) شذرات الذهب ج ٥ ص ١٥٠ .

فكلهم يثبت أنه توفي في الثاني من جمادى الأولى سنة ٦٣٢ هـ = ٢٣ يناير سنة ١٢٣٤ م ، وأنه دفن من الغد بالقرافة بسفح المقطم عند مجرى السيل تحت المسجد المعروف بالعارض وهو أعلى الجبل المذكور . ويزيد ابن خلكان هذا التاريخ تحقيقاً فيذكر أن اليوم كان يوم الثلاثاء . وقد حدثت الجعبرى فيما حدث أنه حضر غسل ابن الفارض وجنازته ، وأنه لم يرجنازة أعظم منها ، وأن الناس كانوا يتهافتون على حمل نعشه ^(١) . وإلى هذا العارض يشير على سبط الشاعر في قوله :

جز بالقرافة تحت ذيل العارض وقل السلام عليك يا ابن الفارض
أبرزت في نظم السلوك عجائباً وكشفت عن سر مصون غامض
وشربت من بحر المحبة والولا فرويت من بحر محيط فائض

وأبو الحسن الجزاري في قوله :

لم يبق صيبٌ مزنة إلا وقد وجبت عليه زيارة ابن الفارض
لا غرو أن يسقى ثراه وقبره باق ليوم العرض تحت العارض

١١ - وقد أعطانا على مبارك باشا صورة تاريخية لما تعاقب على مسجد ابن الفارض من الظروف والأحوال ، كما وصف لنا هذا المسجد على ما كان عليه في أيامه : فهو يحدثنا بأن قبر الشاعر ظل زماناً طويلاً بغير حاجز عليه ، حتى كانت أيام السلطان إينال العلائي الأشرف ، فقام رجل من الأتراك يقال له تمر الإبراهيمي عتيق الأشرف برسباي لزيارته هو وابنه برقوق الناصري عتيق السلطان جقمق العلائي ، وهناك كانا يقيمان الأوقات ، ويطعمان الطعام ، ويتصدقان على الفقراء . وفي سنة ٨٦٠ هـ وقف له خادماً ، كما جعل السيني برقوقاً المتوفى سنة ٨٧٧ هـ = ١٤٧٢ م ناظراً على هذا الوقف ، فأخذ هذا الأخير يقيم به الأوقات الجليلة ، حتى ولي قايتباي المحمودي السلطنة ، فأقام برقوقاً نائباً على الشام ، وأقام ولده مقامه ^(٢) . هذا فيما يتعلق بتاريخ المسجد ؛ أما فيما يتعلق بالمسجد في

(١) ديباجة الديورن ص ١٢ .

(٢) الخطط التوفيقية الجديدة ج ٥ ص ٦ .

ذاته ، فإنه يقع بالقرب من مسجد سيدى شاهين الحلوتى . وقد عنى برقوق الناصرى به فأنشأ عليه قبة من الحجر قائمة على أربعة عقود ، وسطحها على بنقوش دالية ، وفى سنة ١١٧٣ هـ = ١٧٥٩ م ألحق بالقبة مسجد أمير اللواء الشريف السلطانى على بك قازدغلى أمير الحج ، ولا تزال بقاياها الخربة موجودة فى الجهة الشرقية من المسجد . وقد وصفه على مبارك (باشا) فقال إن به منبراً ، وأربعة أعمدة من الرخام ، حاملة لبائكتين من الحجر ، وسقفه بلدى من الخشب وأفلاق النخل ؛ وه قبلتان إحداهما قديمة يكتنفها عمودان صغيران من الحجر الأسود ، وبدخلها أعمدة صغيرة من الحجر ، وبها آثار شغل قديم بالصدف ، والأخرى جديدة من الحجر ؛ وله منارة ، وأغلب محلاته متخربة ؛ وبدخله ضريح سيدى عمر بن الفارض رضى الله عنه ، وجملة قبور^(١) .

أما المسجد الحالى فقد أنشأته الأميرة جميلة فضيلة هانم كريمة الخديو إسماعيل سنة ١٣٠٧ هـ = ١٨٨٩ م ، وأنشأت بجواره قبة كبيرة دفن فيها ابنها الأمير إبراهيم جمال الدين المتوفى سنة ١٣٠٥ هـ = ١٨٨٧ م . وفى هذا المسجد أربعة أعمدة من الحجر تحمل بائكتين من الحجر كذلك . وقد أقيمت فيه حول ضريح ابن الفارض مقصورة ذات أربعة أضلاع ، ثلاثة منها من الحديد والخشب ، وفضلها الرابع أحد جدران المسجد وبه نافذة تطل على فناءه الخارجى وقد غرست خارج المسجد أشجار وأزهار ، وكأنى بها والنسيم يداعبها قد هيات للشاعر العاشق أن تحيا روحه فى ظل الجمال الذى فاضت نفسه بحبه ، وقضى حياته هاتفاً به مرتلاً أنشودته . وهكذا أتاحت الأميرة جميلة لابن الفارض مقراً جميلاً ترفرف عليه أجنحة الطبيعة الوداعة ، وتنعم فيه روحه بما كانت تصبو إليه من سعادة وطمأنينة وسكينة . وليس من شك فى أن هذه العناية التى وجهت إلى قبر شاعرنا إنما تظهرنا على أن أصحاب المواجيد والأذواق من شعراء الصوفية لن يعلموا من يقدرهم أمواتاً ، كما أنهم لم يحرموا من كان يشجعهم ويحلهم حياء .

(١) الخطلل التوفيقية الجديدة ص ٥٨ - ٥٩ .

الفصل الثاني حياة ابن الفارض الصوفية

العبل والنوق - أعمال ابن الفارض وأذواقه - خلقه وسيرته - رياضاته - أعمال العبادة
وأحوال الإرادة - أذواقه ومواجهته : الفينة ، حب الجمال ، تأويل المسموعات والمرثيات ،
السماع والرقص ، تفسير هذه الأذواق والمواجيد - فراساته ويكاشفاته وكراماته وتفسيرها -
أحلامه : تفسيرها وقيمتها الروحية .

١ - التصوف رياضة للنفس ومجاهدة لرغباتها ، وتصفية للقلب من أدران
المادة وشوائب الحس ؛ وهو ذوق ووجد ، وفناء عن الإنسيّة ، وبقاء في الذات
العلية . والمتأمل في حياة الصوفية يلاحظ أنها تنطوي في العادة على معنيين
رئيسيين : أحدهما معنى عملي يتمثل فيه ما يأخذ به السالك نفسه من ألوان
الرياضات وضروب المجاهدات ، والمرأة التي تنعكس على صفحتها هذا المعنى ،
هي المقامات التي تترقى فيها النفس مقاماً بعد مقام ، ترقياً يمكنها في النهاية من
الوصول إلى درجة اليقين والعرفان ؛ وثانيهما معنى ذوقى روحى هو هذا الذى
يحصل في النفس ثمرة لرياضتها ومجاهدتها ، فإذا هي تصفوشيناً فشيناً ، وتخلص
من شوائبها رويداً رويداً ، وإذا هي تستحيل آخر الأمر إلى روح صافية نقية كما
كانت قبل أن تهبط من عالم الأمر إلى هذا العالم السفلى بما فيه من أكدار المادة
وعوامل الفساد ؛ والمرأة التي ينعكس على صفحتها هذا المعنى الذوقى الروحى هي
ما يعرض للنفس من أحوال ترد عليها حيناً وتتحول عنها حيناً آخر ، وما تزال
هذه الأحوال بين إقبال على النفس وإدبار عنها حتى يستقر منها آخر الأمر حال
يغلب عليها ويوجه حياتها الروحية ، فإذا هي تشرق بنور الحق ، وتعمى عن
رؤية الخلق . هنالك تكون النفس قد وصلت إلى أسنى الأحوال ، وتكون
قد شاهدت بعين البصيرة كل ما فى الوجود من آيات الحق والخير والجمال .
هذان المعنيان هما أساس كل حياة صوفية ، ويكادان يوجدان متلازمين فى كل

مذهب صوفي . والحق أنه ما من مذهب صوفي إلا ويمكن أن يعد ، على وجه من الوجوه ، وليدأ لما خضع له صاحبه من رياضات ومجاهدات ، ولما تعاقب على نفسه من مواجيد وأذواق ، ولما فتح به عليه بعد هذا كله من مكاشفات ومشاهدات ، يعبر عنها الواصل إليها تعبيراً بصور مبلغ العناء الذي احتمل ، ومقدار الصفاء الذي حصل . وقد يكون هذا التعبير شعراً تارة ونثراً تارة أخرى ، ولكنه على كل حال تعبير قد انطوى في ثناياه على عناصر منها ما هو خلقى عملي ومنها ما هو ذوقى روحى . ومعنى هذا أن للصوفية طريقة عملية في تهذيب أخلاق النفس ، وذوقاً نفسياً دقيقاً ، وأن لهذه الطريقة وهذا الذوق قيمتهما . بل كل القيمة في تصور ما ينكشف لهم ، وإدراك ما يتجلى عليهم من الحقائق . ولعل الصبغة النفسية الشخصية التي اصطبغت بها الآثار الصوفية هي التي تجعل فهم هذه الآثار عسيراً على الذين لم يأخذوا أنفسهم بهذا اللون من ألوان الآداب ، ولم ينوقوا هذا الذوق .

٢ - وحياء ابن الفارض الصوفية كحياة غيره من القوم : مزاج من العمل والذوق ، يكشف لنا تحليلها عما اشتملت عليه من رياضات ومجاهدات ، وما اختلف على نفس صاحبها من أحوال ومقامات ، وما عرض لها من أحلام ومكاشفات : فقد بدأ ابن الفارض حياته صوفياً بالسياحة في وادى المستضعفين بجبل المقطم ، ثم رحل إلى الحجاز حيث قضى خمسة عشر عاماً سائحاً في أودية مكة التي توالى عايه الفتح فيها . وهو فيما بين هذا وذاك قد أخذ نفسه بالتصفية ، وقلبه بالتنقية ، وكانت له أحوال وأحلام ، وفراسات ومكاشفات ، مما نريد أن نقف عليه خلال هذا الفصل

٣ - والمتأمل في حياة ابن الفارض الصوفية من ناحيتها العملية ، وفيما بصورها به أكثر المترجمين وأبعدهم عن التعصب له ، يلاحظ أنها كانت حياة خلقية نقية بكل ما في هذا الوصف من معنى ، وأن صاحبها قد عمد فيها إلى سلوك لا شبهة فيه ولا غبار عليه سواء فيما بينه وبين نفسه وربّه أو فيما بينه وبين غيره من الناس : فقد حدثنا ابن خلكان عن خلق شاعرنا فقال إنه كان رجلاً صالحاً ،

كثير الخير ، على قدم التجرد ، حسن الصحبة ، محمود العشرة^(١) ، وقد صوره ابن العماد في هذه الصورة الجميلة المحيية إلى النفس فقال عنه : « كان جميلاً نبيلاً ، حسن الهيئة والملبس ، حسن الصحبة والعشرة ، رقيق الطبع ، عذب المنهل والنبع ، فصيح العبارة ، دقيق الإشارة ، سلس القياد ، بديع الإصدار والإيراد ، سخياً جواداً »^(٢) . ويؤيد هذا الكلام ما ذكره سبط الشاعر من أن جده كان كريماً إلى الحد الذي كان ينفق معه على كل من يرد عليه نفقة متسعة ، وأنه لم يكن يتسبب في تحصيل شيء من الدنيا ، وأنه لم يكن يقبل من أحد شيئاً^(٣) . وليس أدل على صدق هذا كله من قصة ابن الفارض مع الملك الكامل ، وهي القصة التي ذكرناها في الفصل الأول عند حديثنا عن الطور الرابع من أطوار حياته^(٤) ؛ ومن هذه القصة التي تصور لنا مبلغ ما وصل إليه شعور شاعرنا من إرهاف وضميره من حيوية وصفاء ، والتي تتلخص في أنه حصلت منه ذات يوم هفوة ، فوجد في باطنه مؤاخذة شديدة عليها ، فضاقت نفسه بهذه الحال ، وخرج هائماً إلى مواطن سياحته يجبل المقطم وأخذ يبكي . ولما لم ينفرج ما به قصد إلى مسجد عمرو ، وهناك وقف في صحنه وهو يجدد البكاء ، ثم صرخ صرخة عظيمة وقال متمثلاً ببيت الحريري :

من ذا الذي ما ساء قط ومن له الحسنى فقط

وهنا سمع قائلًا بين السماء والأرض ، يسمع صوته ، ولا يرى شخصه يقول :

محمد الهادي الذي عليه جبريل هبط^(٥)

٤ - أما كيف انتهى ابن الفارض إلى أن يحيا هذه الحياة الخلقية التي تعد بحق مثلاً أعلى يحتذى ، فذلك ما تظهرنا عليه رياضاته العملية التي كان يذهب

(١) وفيات الأعيان ج ١ ص ٣٨٣ .

(٢) شذرات الذهب ج ٥ ص ١٥٠ .

(٣) ديباجة الديوان ص ٤ .

(٤) انظر صفحة ٤٠ من هذا البحث .

(٥) ديباجة الديوان ص ٨ .

فيها إلى أبعد حد من مجاهدة النفس ، وكبح جماحها وإخضاعها لفنون مختلفة من الحرمان ، وألوان شتى من التهذيب : فقد كانت له أربعينيات متواصلة لا بأكل ولا يشرب ولا ينام فيها ، وهو في هذه الأربعينيات إنما كان يأخذ نفسه بالشدّة التي لا تعرف لينا أو هوادة ، وبالزهد في كل شيء . والانصراف عن كل شيء ، وما زال بها على هذه الحال ، حتى تهيأ له ما كان يطمح إليه من كمال . ويدل على هذا ما يحكى من أنه بينما كان في آخر أيام من أربعينياته اشتت نفسه لونا من ألوان الطعام ، فأخذ يطالها بالصبر ، ولكنها أخذت تلح عليه ، فإذا هو يشترى هذا اللون ، ويدخل به إلى قبة الشراي ، ولم يكده يرفع أول قطعة منه إلى فمه حتى انشق جدار القبة وخرج شاب جميل الوجه ، حسن الهيئة ، أبيض الثياب ، عطر الرائحة ، ولامه إن أكلها ، فما كان من ابن الفارض إلا أن ألقى بهذه القطعة قبل أن تصل إلى فمه ، وتركها وخرج إلى السياحة ، وأدب نفسه بزيادة عشرة أيام في المواصلة على الأربعين ، لتتمه خمسين يوماً^(١) . فإذا أضفنا إلى هذه القصة ما ذكرناه من قبل في الفصل الأول عند الكلام على الطور الثاني لحياة شاعرنا ، وما كان يأخذ به نفسه في ذلك الطور من سياحته في وادي المستضعفين حيث كان يقضى سواد الليل وبياض النهار ، وما ذكرناه بعد ذلك عن طوره الثالث وما كان له فيه من سياحة في أودية مكة وجبالها ، وما كان منه من استيحاش من الناس واثتناس بالوحش ، حتى لقد قالوا : إنه كان يصحبه في غدواته وروحاته سبع عظيم الخالقة ينخ له كما ينخ الجمل ويقول له ياسيدى اركب^(٢) ؛ وإذا أضفنا إلى هذا كله ما يحدثنا به ابن الفارض نفسه في شعره من أنه إنما كان يقضى شهر رمضان طاوياً نهاره محبباً ليله كما يدل عليه قوله مخاطباً أحبته :

في هواكم رمضان عمره ينقضى ما بين إحياء وطي

استطعنا أن نصور لأنفسنا هذه الحياة التي كان يحياها هذا الشاعر الصوفي ، وأل تتمثل العناصر الرئيسية التي كان يتألف منها عنده المثل الأعلى في السلوك .

(٢) المرجع نفسه ص ١١ .

(١) ديباجة الديوان ص ١٠ .

٥ - على أننا لو أردنا أن نصف رياضات ابن الفارض العملية ، وطرقه في تهذيب نفسه ، وما أخذ به هذه النفس من أعمال العبادة وأحوال الإرادة ، وما تحمله في سبيل هذا كله من المشقة والعناء ، لما وفقنا إلى وصف أوفى وأشمل ، وأقوى وأجمل من الوصف الذي يقدمه ابن الفارض نفسه في قصيدته الكبرى « نظم السلوك »^(١) حيث يقول :

أطعها عصت أو أعص كانت مطيعتي	١٩٧ نفسي كانت قبل لوامة منى
وأتعبتها كيما تكون مريحتي	فأوردتها ما الموت أيسر بعضه
ه منى وإن خففت عنها تأذت	فعدت ومهما حملته تحملة
بتكليفها حتى كلفت بكلفتى	وكلفتها لا بل كفلت قيامها
بإبعادها عن عاها فاطمأنت	وأذهبت في تهذيبها كل لذة
وأشهد نفسي فيه غير زكية	ولم يبق هول دونها ما ركبت
عبودية حقتها بعبودة	٢٠٣ وكل مقام عن سلوك قطعت

وحيث يقول :

وأعددت أحوال الإرادة عدتي	٢٦٨ رجعت لأعمال العبادة عادة
خلاعة بسطى لانقباض بعفة	وعدت بنسكى بعدهتكي وعدت من
وأحييت ليلي رهبة من عقوبة	وصمت نهاري رغبة في مثوبة
وصمت لسمت واعتكاف لحرمة	وعمرت أوقاتي بورد لوارد
مواصلة الإخوان واخترت عزلي	وبنت عن الأوطان هجران قاطع
وراعيت في إصلاح قوتي قوتي	ودققت فكري في الحلال تورعاً
من العيش في الدنيا بأيسر بلغة	وأنفقت من يسر القناعة راضياً
إلى كشف ما حجب العوائد غطت	وهذبت نفسي بالرياضة ذاهباً
وآثرت في نسكى استجابة دعوتي	٢٧٦ وجردت في التجريد عزى ترهداً

فظاهر من الأبيات الأولى كيف هذب ابن الفارض نفسه اللوامة ، وكيف

(١) يلاحظ أننا سنكتفي منذ الآن فصاعداً بترقيم ما نقتبسه من أبيات التائية الكبرى .

أوردها موارد الهلاك ، وحملها من المشقة والعناء ما لا يقاس إلى بعضه الموت ، وما زال بها يعودها تحمل الأذى والصبر على المكروه والانصراف عن اللذة ، وركوب الهول حتى كلفت بهذا كله ، وأصبحت تستشعر في تخفيفه عنها تأذياً وتألماً ، وحتى صارت آخر الأمر نفساً مطمئنة بعد أن كانت لوامة . وظاهر من الأبيات الأخيرة أن النسك والعفة وصوم النهار وإحياء الليل وترتيل الأوراد والصمت والاعتكاف والهجرة عن الوطن واعتزال الناس والورع والقناعة وتهذيب النفس بالرياضة وتجريد العزم والزهد ، كل أولئك كان أعمال العبادة التي أخضع نفسه لها ، وأحوال الإرادة التي اتخذ عدته منها ؛ أو هو بعبارة أخرى هذه العناصر أو المواد التي تألف منها القانون الخلقى الذي طبقه ابن الفارض في حياته الصوفية العملية ، وكان له من غير شك أثره القوي في تهذيب نفسه ، وترقيق شعوره ، وصلف ضميره ، وتنقية قلبه .

٦- وكما كانت لابن الفارض رياضات عملية ، فقد كانت له أذواق ومواجيد روحية : تصور الأولى حياته الخلقية ، وتصور الثانية حياته النفسية . ولعل أظهر ما كانت تماز به هذه الحياة النفسية هي الغيبة والاستغراق فيها إلى حد لم يكن الشاعر الصوفي ليشعر معه بمن حوله من الأشخاص ولا بما يحيط به من الأشياء : فقد حدثنا سبطه نقلاً عن والده الذي كان ألزم الناس لأبيه وأعرفهم بحاله ، بأنه كان يقضى أغلب أوقاته دهشاً ، شاخصاً ببصره ، لا يسمع ولا يرى من يكلمه ، فهو تارة واقف ، وتارة قاعد ، وهو حيناً مضطجع على جنبه ، وحيناً آخر مستلق على ظهره ، مسجى كالميت ؛ وإنه ليقضى على هذه الحال أياماً ، قد تبلغ العشرة ، وقد تزيد عليها أو تنقص عنها ؛ وهو فيما بين هذا كله لا يأكل ولا يشرب ولا ينام ولا يتحرك ولا يتكلم . وما يزال كذلك حتى يفيق ، وينبعث من غيبته ، فيكون أول ما يتكلم به أن يملى ما فتح الله عليه من قصيدته « نظم السلوك »^(١) . ويؤيد هذا ما ذكره جماعة ممن

(١) ديباجة الديوان ص ٧ .

صحبوا ابن الفارض وباطنوه ، من أنه لم ينظم هذه القصيدة على حد نظم الشعراء أشعارهم ، بل كانت تحصل له جذبات يغيب فيها عن حواسه نحو الأسبوع أو عشرة الأيام ، فإذا أفاق أملى ما فتح الله عليه منها ، وإنه يملئ ثلاثين أو أربعين أو خمسين بيتاً ، ثم يدع الإملاء حتى يعاوده الحال^(١) . ونحن إذا تأملنا هذه القصيدة ، ودققنا فيما اشتملت عليه من إشارات ورموز مغرقة في الإلغاز لا سيما ما كان منها صادراً عن الشاعر بلسان الجمع مع الذات الإلهية تارة ومع الحقيقة الحمديدية تارة أخرى ، تبيننا أنها لم تنظم دفعة واحدة ، وأن نظمها لم يكن عملاً من أعمال الرجل وهو في حال عادية ؛ وإنما هي على العكس من هذا قد نظمت على فترات وأملت على مرات في حالة أو حالات كان الشاعر فيها غائباً عن نفسه ، وخارجاً عن عقله وحسه . ودليلنا على هذا ما يمكن أن تنقسم إليه القصيدة من أقسام يصور كل قسم منها حالاً معيناً . أو يعبر عن ذوق خاص ، أو يشير إلى لون من ألوان المشاهدة وضرب من ضروب المكاشفة . فهذه الأقسام ليست في حقيقتها إلا صوراً مختلفة لهذه اللحظات ، أو الفترات التي كانت تتعاقب فيها على نفس ابن الفارض هذه الغيبة . وعلى قدر ما كانت تطول هذه الغيبة أو تقصر ، كان طول بعض أقسام « نظم السلوك » أو قصرها .

٧- ولم يكن ابن الفارض في ذوقه ووجدته وغيبته بدعاً من الصوفية أو أصحاب الشعور المرهف . وإنما هو في غيبته التي كانت من ثمراتها قصيدته « التائية الكبرى » ، كالقديسة كاترين (St. Catherine) التي يقال إنها أملت حوارها العظيم وهي في حال الوجد^(٢) ، وكجلال الدين الرومي الذي يحكي عنه أنه كلما كان يغرق في محيط الحب . كان لا يبرح يدور حول عمود في بيته ، ثم يأخذ عقب ذلك ينظم ويملى ، ويأخذ الناس في كتابة ما يصدر عنه من

(١) المرجع نفسه والصفحة نفسها .

(٢) ذكره نيكلسون في كتابه "Studies in Islamic Mysticism", p. 167 عن كتاب

« إيفلينز أندرهيل » (Evelyn Underhill) المسمى Mysticism ص ٣٥٢ .

الشعر^(١) . وإذا كان ذلك كذلك ، فليس غريباً إذن أن تكون تائية ابن الفارض الكبرى ، كما كان حوار القديسة كاترين ومثنوى جلال الدين ، أثراً من آثار هذه الحالة النفسية الشاذة التي تلبس ما يصدر عن صاحبها من الشعر أو النثر ثوباً نفسياً غريباً ، وتطبعه بطابع خاص من الدقة والعمق والغموض والإلغاز في أكثر الأحيان ، حتى يخيل لنا ونحن نقرؤه أننا إزاء كلام لا معنى له ولا غناء فيه ، والواقع أن صدوره عن شعور مرهف في حالة غير طبيعية هو الذي يخيل لنا هذا . ولعل فيما قاله القديس إغناطيوس (St. Ignatius) عن قيمة الأحوال الصوفية ، وما لأصحابها من قدرة على إدراك الأسرار الإلهية ، ما يعيننا على دحض الزعم القائل بأن هذه الأحوال ليست إلا لوناً من ألوان الهديان : فقد قال القديس إغناطيوس إن ساعة تأمل واحدة في مانريزا (Manresa) قد علمته حقائق كثيرة تتعلق بالأشياء السماوية أكثر مما أفادته تعاليم رجال الدين جميعاً^(٢) . وإلى مثل هذا ذهب القديسة تريزا (St. Theresa) حيث تقول إنه قد أتيج لها أن تدرك في لحظة واحدة كيف تشهد في الله كل الأشياء ، وإنها لم تدرك الأشياء في صورها المعينة الجزئية ، ومع ذلك كانت الصورة التي تألفت لديها واضحة وضوحاً قوياً ظل مؤثراً في نفسها تأثيراً حياً ، وكان ذلك عندها من أهم الدلائل على ما خصها به الله من المنن ؛ ناهيك بأن هذه الصورة كانت من اللطافة والدقة بحيث لا يستطيع العقل أن يلم بها^(٣) . ومن هنا نرى أن قوام المكاشفات الصوفية والفتوحات الإلهية هو التأمل وتركيز الشعور في نقطة واحدة ، وتعطيله أو غيبته عن كل ما عدا هذه النقطة بحيث يستوعب الحياة النفسية كلها حال من الوجد أو الغيبة ليس لمن لا يقع تحت سلطانه سابق عهد بمثله . وهناك يتهيأ لصاحب هذا الحال أن يدرك من الحقائق . ويكشف من الأسرار . وهو على ما هو عليه من غيبة عن نفسه ،

(١) ذكره نيكسون في كتابه Studies in Islamic Mysticism, p. 167 نقلًا عن كتابه

Selected Poems from the Diwani Shamsi Tabriz Introd. p. XL.

W. James, Varieties of Religious Experience, p. 410. (٢)

Varieties of Religious Experience, p. 411. (٣)

وتعطيل لحسه ، ما لا يستطيع أن يدرك أو يكشف بعقله أو حواسه وهو في حالته العادية . ولعل العقل لا يستطيع في أكثر الأحيان إن لم يكن في كلها أن يفهم ما ترى إليه أو ما تشتمل عليه بعض الأقوال الصوفية التي خضع أصحابها لأحوال ومواجيد . وهذا راجع إلى أن أخص خصائص هذه الأحوال والمواجيد أنها شخصية لا يتسنى تعرفها أو تذوقها إلا لمن يعانها ويكابدها . ومن هنا كان وقوفنا من بعض أبيات تائية ابن الفارض الكبرى حيارى لا ندرى أى معنى تقصد إليه ، ولا أى سر تنطوى عليه .

٨ - وحب ابن الفارض للجمال صورة أخرى لمواجيده وأذواقه الروحية :
فقد كان شاعرنا محبباً للجمال أينما كان وفي أية صورة تجلى ، منجذباً إلى كل جميل سواء ما كان منه في عالمي الحيوان والجماد . وها هي ذى كتب التراجم المختلفة تعرض علينا صوراً عدة لخوارق حبه للجمال وبدائع إقباله عليه ؛ فهو قد كلف بغلام جزار له فيه مواليا سمعه ابن خلكان من أصحاب ابن الفارض ، وأثبتته في آخر ترجمته له (١) ؛ وهو قد رأى ذات مرة جملاً لسقاء فهمام به وصار يأتية كل يوم ليراه (٢) ؛ وهو كما زعم بعضهم قد عشق برنية في حانوت عطار (٣) ؛ وهو قد أحب النيل ومشاهدة منظره في أمسيات أيام الفيضان ، إذ كان يتردد على مسجد المشتبه بالروضة (٤) ، كما يشير إلى هذا بقوله :

لقد بسطت في بحر جسمك بسطة أشارت إليها بالوفاء أصابع
فيا مشتها أنت مقياس قدسها وأنت بها في روضة الحسن يانع
وحب ابن الفارض للجمال على هذا الوجه أمر يمكن تصوره وتفسيره
تفسيراً ملائماً لحياته الصوفية وما انتهى إليه من نظر إلى الوجود بعين الوحدة من
ناحية ، ولما يمتاز به بعض النفوس من دقة الحس ورقة الشعور من ناحية أخرى :
فشاعرنا صوفي تغلب في مرات السلوك وأطوار الحب ، وظل زمناً طويلاً يتقلب

(١) وفيات الأعيان ج ١ ص ٣٨٣ .

(٢) شذرات الذهب ج ١ ص ١٥٠ - ١٥١ .

(٣) المرجع نفسه ص ١٥١ .

(٤) المرجع نفسه ص ١٥٠ .

فيها مرتبة بعد مرتبة ، وطوراً بعد طور ، حتى انتهى إلى أرقى المراتب وأسمى الأطوار حيث لم يعد يفرق بين الكائنات ، بل أصبحت لديه كل الكائنات شيئاً واحداً ، أو بعبارة أخرى مظاهر متكررة لحقيقة واحدة هي الذات العلية التي أحبها وانجذب إليها وهام بها إلى حد الفناء فيها . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإنه ليس ما يمنع من أن يكون ابن الفارض واحداً من أصحاب هذه النفوس التي خلقت عاشقة بطبعها ، منجذبة إلى كل جميل بفطرتها . حتى إنها في حبيها لا تكاد تفرق بين صورة وصورة ، ولا بين إنسان وحيوان وجماد ، وإنما كل ما يأخذ عليها شعورها . ويملك عليها عاطفتها ، جميل لديها ، محبب إليها . ومن هنا أحب ابن الفارض الجمال في كل صورة بحيث كان الجمال عنده مطلقاً شائعاً . لا يعينه رسم ولا يقيد شكل ، كما يدل على هذا قوله :

وصرح بإطلاق الجمال ولا تقل بتقييده ميلا لزنخرف زينة ٢٤١
فكل مليح حسنه من جمالها معارله ، بل حسن كل مليحة ٢٤٢

ومن هنا أيضاً نستطيع أن نقول إن ابن الفارض بحكم شاعريته و صوفيته كان ميالاً دائماً إلى المناظر الجميلة التي تغذي هذه الشاعرية ، وهي له لحظات من هذه الحياة الصوفية . وتكون له بمثابة المحرك الذي يثير من نفسه مكثوم الحب ويمكنون الشجن . فهو قد أحب المشتبه . لأنه كان في موضع جميل على النيل ، ولأنه كان يلقي فيه إخوانه في طريق الله الذين كان يضمهم ذلك الرباط .

٩- ولم تقف أذواق ابن الفارض ومواجيده عند الحد الذي قدمنا ، وإنما تجاوزته إلى شيء آخر أقل ما يوصف به أنه كان إمعاناً في الوجد ، وإسرافاً في تأويل كل ما كان يسمع الشاعر أو يرى تأويلاً يلائم صوفيته ، ويطابق ما انتهت إليه نفسه من دقة ولطافة وإرهاق ؛ فقد كان من هذا كله بحيث إذا استمع وتواجد وغلب عليه الحال ، ازداد وجهه جمالا ونوراً وتحدر العرق من سائر جسده حتى يسيل تحت قدميه^(١) . ويدل على هذا ما يروى من أنه سمع ذات مرة فرقة من الحرس يضربون بالناقوس وينشدون ، فأثار نشيدهم

(١) ديباجة الديوان ص ٤ .

كوامن نفسه ، وإذا هويصرخ ويتواجد ، ويرقص كثيراً ، ويخلع كل ما كان عليه من الثياب ، ثم يحمل بين الناس إلى الجامع الأزهر وهو على هذه الحال ، ويظل في هذه السكره أياماً^(١) . ويدل عليه أيضاً أنه سمع نائحة تنوح على ميتة والنساء يجاوينها ، فإذا هويصرخ صرخة عظيمة ، ويجر مغشياً عليه ، حتى إذا أفاق أخذ يردد على وزن ما كانت تنوح به النائحة هذا القول :

نفسى متى متى حقاً إى والله حقاً حقاً^(٢)

ويدل عليه بعد هذا كله أنه سمع مرة عند ترده على المشتهى قصاراً يقصر ويضرب مقطعاً على حجر ويقول :

قطع قلبى هذا المقطع ما كان يصفو أو يتقطع

فاذا هو يضطرب ويتواجد ويتقلب على الأرض ، ثم يسكن اضطرابه ، حتى يظن به الموت ، ولما أن أفاق تكلم بكلام نعته ولده بأنه لدنى ماسمع مثله قط ، ولا يحسن التعبير عنه ؛ ولم يزل على هذه الحال منذ سمع كلام القصار إلى أن توفى^(٣) .

فهذه الوقائع ، إن صحت ، تظهرنا على أن الانفعالات التى كانت تحصل في نفس ابن الفارض ، مما كان يرى ويسمع ، لم تكن مجرد استجابة لما كان يؤثر فيه من المرئيات والمسموعات دون أن تكون لها دلالة معنوية وراءها ؛ وإنما هى تبين أن نفس الشاعر الصوفى قد صفت ورقت ، أو هى قد سيطرت عليها فكرتا التصفية والترقيق على الأقل ، فإذا هى تتأثر بما جوارها تأثراً يختلف عن تأثر النفس العادية ، وإذا هى تفهمه فهماً خاصاً ، وتؤوله تأويلاً رمزياً ، وتخرج منه معنى ملائماً للأفكار التى تسيطر عليها والخطرات التى تتردد فيها ، ثم هى تعبر عن مبلغ تأثرها بهذا المعنى وعن ملاءمته لهذه الأفكار والخطرات تعبيراً يدل عليه ما يعرض لها من وجد وغيبة ودهش واضطراب ، ومن رؤية الأشياء بغير العين التى ترى ، وسماعتها بغير الأذن التى تسمع ، وفهمها بغير

(١) ديباجة الديوان ص ٨ - ٩ .

(٢) المرجع نفسه ص ٩ .

(٣) المرجع نفسه ص ١١ .

العقل الذى يدرك . وهذا هو ما يعبر عنه الصوفية بقولهم إن العبد إذا تخلق ثم تحقق ثم جذب ، اضمحلت ذاته ، وذهبت صفاته ، وتخلص من السوى ، وعندئذ تلوح له بروق الحق بالحق ، ويرى أن الله عين كل شىء ولا شىء سواه . أو هو ما يعبر عنه ابن الفارض نفسه بقوله فى هذه الأبيات الجميلة الرائعة حقاً :

تراه إن غاب عني كل جارحة	فى كل معنى لطيف رائق بهج
فى نعمة العود والنأى الرخيم إذا	تألفا بين ألحان من المزج
وفى مسارج غزلان الخمائل فى	برد الأصائل والإصباح فى البلج
وفى مساقط أنداء الغمام على	بساط نور من الأزهار متمسج
وفى مساحب أذيال النسيم إذا	أهدى إلى سحيراً أطيّب الأرج
وفى التثامى ثغر الكأس مرتشفاً	ريق المسدامة فى مستنزه فرج

فهو هنا لا يأخذ المسموعات والمرثيات الجميلة على أنها مجرد مسموعات ومرثيات فحسب ولكنه يأخذها على أنها صور يتجلى فيها محبوبه ، وتعبّر هى عن جدال هذا المحبوب . وهو بعبارة أخرى قد انتهى إلى حد سيطرت فيه على شعوره فكرة واحدة هى أن كل ما فى الكون يمكن أن يدرك على أنه مجلى من مجالى الجمال الإلهى .

١٠ - وقد أمعن ابن الفارض فى الوجد وأسرف فى خضوعه له وتأثره به إلى حد بعيد . فهو لم يكن يقنع بما كان يتفق له من المؤثرات الخارجية والداخلية التى تحرك انفعاله وتثير وجدّه ، بل كان من عادته أن يخلق الجو الذى يلزم عن وجوده الانفعال والوجد ، ويهيئ المناسبة النفسية التى من شأنها أن تجعله فى حضرة من يجبّ ، وتشعره بالفناء عن نفسه والاتحاد بمحبوبه . وليس أدل على هذا مما يحدثنا به ابن حجر العسقلانى من أنه كان لابن الفارض بمدينة البهنسا بصعيد مصر ، بيت يقيم فيه طائفة من الجوارى المغنيات الضاربات على الدفوف والشبابات ، وأن الشاعر كان يقصد إلى هذا البيت حيث يلتقى نفسه فى غمرة من غمرات السماع الذى ينشأ عنه الرقص بما يلازمه من حركة واضطراب ، ويتولد منه الوجد بما يستتبعه من دهش وغيبة . وهناك فى هذا البيت وبين هاتيك

الجوارى كان يقضى صاحبنا لبانة نفسه من الوجد ثم يعود إلى القاهرة^(١) . ولعلنا إذا التمسنا للرقص الناشئ عن السماع تفسيراً نفسياً ، وتحليلاً يمكننا من تفهم هذه الحال وما يعرض فيها من ظواهر نفسية ، لم نوفق إلى خير مما يقدمه ابن الفارض نفسه في هذه الأبيات التي يصور فيها حاله عند السماع وقد شهد بحبوبته واتحاد معها ، فاسمع إليه حيث يقول :

ويحضرني في الجمع من باسمها شدا	فأشهادها عند السماع بجملي ٤٢٥
فينحو سماء النفخ روحى ومظهرى الـ	مسوى بها يحنو لأتراب تربى
فنى مجنوب إليها وجاذب	إليه ونزع النزع فى كل جذبة
وما ذاك إلا أن نفسى تذكرت	حقيقتها من نفسها حين أوجت
فحنت لتجريد الخطاب ببرزح الـ	تراب وكل آخذ بأزمى ٤٢٩

لترى أنه كان من أصحاب الأحوال الذين يتخذون من أحوالهم وسيلة إلى شهود محبوبهم ، وأن رقصه الذى يحصل عن وجدته عند السماع لم يكن معناه ابتهاجه بوجوده كان مفقوداً ، ولا حزنه على موجود صار مفقوداً ، بل معناه أن حياته النفسية قد تنازعتها قوتان مختلفتان فيما بينهما : الروح تنجذب إلى أعلى وتجذب معها الحياة النفسية ، والنفس تهبط إلى أسفل وتجر معها الحياة النفسية ؛ وهنا يكون الاضطراب والحركة ، وهما أظهر آيات الرقص ، ويكون هذا الاضطراب بمثابة مهلى الروح ومسكن القلق . وهذا ما يوضحه ابن الفارض ، إذ يشبه حاله عند السماع بحال الطفل الذى يسكن اضطرابه كلما حركت يد مربيه مهده ، وذلك فى قوله :

وينبىك عن شأنى الوليد وإن نشا	بليداً بإلهام كوحى وفطنة ٤٣٠
إذا أن من شد القماط وحن فى	نشاط إلى تفريج إفراط كربة
يناغى فيلغى ككل ككل أصابه	ويصغى لمن ناغاه كالتنصت
وينسيه مر الخطب حلو خطابه	ويذكره نجوى عهد قديمة

(١) لسان الميزان ج ٤ ص ٣١٨ - ٣١٩ .

ويعرب عن حال السماع بحاله
 إذا هم شوقاً بالمناغى وهم أن
 يسكن بالتحريك وهو بمهده
 وجدت بوجد آخذى عند ذكرها
 كما يجد المكروب في نزع نفسه
 فواجد كرب في سياق لفرقة
 فذا نفسه رقت إلى ما بدت به

فيثبت للرقص انتفاء النقيصة
 يطير إلى أوطانه الأولية
 إذا ما له أبدى مريبه هزت
 بتحبير تال أو بألحان صيت
 إذا ما له رسل المنايا توفت
 كمكروب وجد لاشتياق لفرقة
 وروحي ترفت للمبادئ العلية ٤٤٠

فهذه الأبيات إن دلت على شيء ، إلى جانب تصويرها حياة ابن الفارض
 النفسية عند الرقص ، وإنما تدل على أن رقصه ليس من هذا النوع الذي قيل فيه
 « الرقص نقص » ؛ إذ لو كان كذلك لا نبنى عليه أن يكون شاعرنا من هؤلاء
 الذين يطربهم الوجد بعد الفقد ، ويستريحون بالوجد لا بالموجود في الوجد ؛
 ورقص ابن الفارض ليس من هذا في شيء ، فإنه — كما يقول القاشاني —
 رقص يشهد الواجد فيه الموجود ويغيب به عن وجده بحيث يصبح وجده وجوداً
 كما عبر عن ذلك الجنيد بقوله :

وقد كان يطربني وجدى فأفقدنى
 الوجد يطرب من في الوجد راحتته

عن رؤية الوجد من في الوجد موجود
 والوجد عند شهود الحق مفقود (١)

ومهما يكن من انتفاء النقص عن رقص ابن الفارض ، فقد كانت هذه
 الحال كما كان غيرها من أحواله ومواجيده ، ومذهبه في الوحدة المتصلة بهذه
 الأحوال والمواجيد ، مثاراً لطعن الطاعنين وإرجاف المرجفين على نحو ما سنتبينه
 في الفصل الرابع من هذا الكتاب حيث نتحدث عن ابن الفارض بين خصومه
 وأنصاره .

١١ — وإذا أردنا أن نفسر أحوال ابن الفارض ومواجيده المشار إليها آنفاً
 تفسيراً يتمشى ولغة علم النفس الحديث ، قلنا إن هذه الأحوال والمواجيد ،

(١) كشف الوجوه الفر — على هامش شرح ديوان ابن الفارض ج ١١ ص ٣٩ - ٤٠ .

إنما تصدر أكثر ما تصدر عن شعور باطنى عميق يستغرق الحياة النفسية كلها بحيث يوجهها إلى نقطة واحدة ينجذب إليها الشعور ، ويركز فيها تركزاً لا يكاد يجد له منه مخرجاً ولا عنه منصرفاً . وهنا يصبح صاحب الأحوال والمواجيد ولا شغل له إلا بهذه النقطة يجذب إليها كل محسوساته ومعقولاته ويؤول هذه المحسوسات والمعقولات تأويلاً ملائماً لهذه النقطة ملاءمة لا يدركها إلا من كابد الأحوال وشرب من كأس المواجيد . وهذا الشعور الباطنى ، أو كما يسميه الدكتور بيوك (Dr. Buks) عالم النفس الكندى بالحاسة العميقة Deeper sense موجود فى كثير من النفوس الإنسانية : نجده عند كثير من صوفية الشرق والغرب ، وعند شعراء هذا وذاك^(١) ، فإن فى حياة ابن الفارض — كما نصفها فى هذا الفصل — دليلاً على وجود ذلك الشعور فى أعماق نفسه . ولم يكن هذا الشاعر فريداً فى هذا الباب ، بل هناك غيره فى الغرب ممن دق شعورهم ورتقت نفوسهم وفاضت بكثير من الانفعالات . وحسبنا هنا أن نشير إلى جون فوسر الذى تشبه حياته النفسية حياة ابن الفارض شهاً قوياً فى أنه كان لبعض الكلمات والأسماء أثر عميق فى نفسه وسيطرة قوية على شعوره ، حتى إن منها ما كان يكتفى ليغيبه عن حسه ، ويشتر فى نفسه أشد الانفعالات^(٢) .

وقد ذهب فريق من أنصار المذهب المادى إلى تفسير أذواق ابن الفارض ومواجيده تفسيراً فسيولوجياً يردّها إلى ضعف فى الأعصاب أو اضطراب فى المخ . ولكن هذا التفسير إن صح بالقياس إلى بعض الصوفية من ضعاف الأعصاب ، فإنه لا يصح بالقياس إلى شاعرنا الذى رأينا عند الكلام على أصله أنه كان عربياً له ما للعرب من قوة العضلات ، واتساع الصدور ومثانة الأعصاب ، مما يمتاز به أهل حماة وغيرها من مدن الشام الداخلية ، بخلاف ما يمتاز به سكان المدن الساحلية من مزاج صفراوى^(٣) ومن هنا لم يكن ثمة ما يبرر تفسير هذه

Varieties of Religious Experience, p. 383.

(١)

(٢) المرجع نفسه والصفحة نفسها .

(٣) انظر ص ٣٥ من هذا البحث .

الأذواق والمواجيد بردها إلى ظروف عصبية أو نقائص فسيولوجية ؛ وإذا كان لا بد لهذا التفسير من أن يظل قائماً فكيف يمكن إذاً أن نفهم ما يثبتته الواقع مما امتاز به فريق من الصوفية من النشاط الحيوى والقوة الروحية والقدرة على الإنتاج الفياض بالآراء الحسبة والأسفار الضخمة والآثار القيمة كما هو الحال عند محيي الدين بن عربي الذى يقال إنه خلف من المؤلفات نحواً من مائتين ذكر منها بروكلمان ستاً وخمسين ومائة . ولعل معترضاً يقول: إن إنتاج ابن الفارض من هذه الناحية ليس شيئاً بالقياس إلى إنتاج ابن عربي . وهذا صحيح من حيث الكم ؛ أما من حيث الكيف فنحن نلاحظ أن ديوان ابن الفارض على ضآلته إنما هو تحفة أدبية رائعة إلى حد بعيد ، وأثروحي قيم إلى أبعد حد . وليس من شك فى أن القيمة الروحية لهذا الديوان إنما ترجع إلى أنه ثمرة من ثمرات الأحوال النفسية والمواجيد الذوقية التى تعاقبت على نفس صاحبها فى هذه الفترات التى كان فيها الوجد مسيطراً والإلهام فياضاً مشرقاً . وحسبنا دليلاً على هذا ما نلمسه فى كثير من قصائد الديوان ، وفى التائية الكبرى والخميرية بنوع خاص ، من آيات العمق والإسراف فى الرمز والإلغاز ، وامتلاء النفس بالإلهام المشرق والنور الفياض . وها هو ذا وليم جيمس يؤيدنا فيما نذهب إليه هنا فىرى أن الحالات الصوفية قد تزيد فى نشاط النفس ، وذلك فى الاتجاهات التى تتفق وإياها المكاشفات والإلهامات التى ترد على القلب فى هذه الحالات ، وأن هذا لا يعد ثمرة صالحة أو فائدة قيمة إلا إذا كان الإلهام صحيحاً صادقاً ، أما إذا لم يكن الإلهام كذلك فما أكثر ما يكون النشاط فاسداً ، ولشد ما تكون النفس فى ضلال ميين^(١) .

وإذا كان ذلك كذلك ، فقد تبين إذاً أن مواجيد ابن الفارض وأذواقه ليست ضرباً من الهذيان ، ولا لوناً من الاضطراب العصبى أو الخنى ؛ وإنما هى على العكس من هذا لحظات من التجلى الإلهى والإشراق الروحى والانغماس فى الحقيقة الكلية التى تستوعب كل ما فى الكون ، فإذا بمن خضع لهذه المواجيد

وعرضت له هذه الأذواق لا يشعر بما يجرى حوله مصطنعاً ذلك الشعور النفسى العادى الذى نعرفه فى أنفسنا عند ما نتأمل أنفسنا ، ولكنه يشعر به مصطنعاً شعوراً يسميه الدكتور بيوك باسم « الشعور الكونى » (Cosmic Consciousness) ، وليس هذا الشعور الكونى فى رأيه امتداداً لشعور النفس الذى نعرفه جميعاً ، بل هو ملكة أخرى متميزة عن أية ملكة فى الإنسان الراقى ، مثله فى هذا كمثل الشعور النفسى فى تمايزه عن أية ملكة فى الحيوان الراقى^(١) . فهذا الشعور الكونى نستطيع أن نفهم ما كان يحصل لا بن الفارض من وجد واضطراب وغبية عند سماعه نشيد الحرس ونواح النائحة وثناء القصار ؛ ونستطيع أيضاً أن نفسر حبه للجمال سواء فى الوجوه الحسان أم فى المناظر والأشياء الجميلة : ذلك بأنه نظر إلى الكون على أنه طائفة من المجالى التى تتجلى فيها الحقيقة الكلية فتأخذ هذه الصور المرئية وهذه الأصوات المسموعة ، الأمر الذى ترتب عليه أن أصبح الشاعر الصرغى لا يرى شيئاً ولا يسمع شيئاً إلا ويؤوله تأويلاً رمزياً ، ويفهمه على أنه معنى من معانى الذات الإلهية ، ومظهر من مظاهر الحقيقة العلية ؛ وترتب عليه أيضاً أن يكون للأذواق والمواجيد الصوفية قيمتها الروحية ومنازعتها الفلسفية ، كما سنتبين ذلك عندما نعرض لتحليل حب ابن الفارض من الناحية النفسية فى الكتاب الثانى ، ومن الناحية الفلسفية فى الكتاب الثالث .

١٢- ولابن الفارض مكاشفات وفراسات يعدها البعض من قبيل الكرامات ، ويرتبون عليها رأيهم فى الرجل من حيث هو صوفى متحقق وولى من أولياء الله . والكرامات عند الصوفية ضروب متفاوتة فى قيمتها ، وفى مبلغ ما تدل عليه من قدرة أصحابها على التصرف والإتيان بالحوارق : فقد تكون الكرامة تنبؤاً بالمستقبل ، أو اطلاعاً على ما فى القلوب ، أو إحساساً بما يقع من الأحداث فى أماكن نائية ، أو رؤية للجنة ، أو مشاهدة لله ، أو كشفاً لما فى ملكوت السموات ؛ وقد تكون الكرامة إحضار طعام ليس موجوداً ، أو جلب فاكهة فى غير أوانها ، أو قطع آماذ بعيدة فى أوقات قصيرة ؛ وقد تكون أشياء

أخرى غير ما ذكرنا من الأمور التي هي خرق لكل عادة وخروج على كل مألوف من القوانين الطبيعية . وإذا كان ذلك هو معنى الكرامة ، وكانت تلك أمثلة لها ، فماذا عسانا نجد في حياة ابن الفارض منها ؟ الحق أن لشاعرنا مكاشفات وقراسات هي أدنى ما تكون إلى الكرامات ، ولكنها ليست شيئاً إذا قيست إلى ما تحدثنا به كتب الطبقات عن غيره من الصوفية أمثال الحلاج وعبد القادر الجيلاني وابن عربي . وما نحن أولاء نذكر ما ينسب إلى هذا الشاعر الصوفي في هذا الباب ، محاولين تفسيره تفسيراً يكشف عن حقيقته بقدر المستطاع ، ويضعه في الموضوع اللائق به من بين خوارق العادات :

ذكر سبط ابن الفارض أن الملك الكامل أوفد ذات يوم كاتب سره القاضي شرف الدين إلى ابن الفارض الذي كان يقيم وقتئذ بالجامع الأزهر ومعه ألف دينار ، برسم الفقراء الواردين عليه ؛ فردد شرف الدين ، وطلب أن يعفيه الملك من أداء هذه المهمة محتجاً بأن ابن الفارض لا يقبل الذهب ولا يأخذ من أحد شيئاً . ولكن الملك ألح وأصر ، ولما لم يجد شرف الدين مناصباً قصده إلى الأزهر وترك الذهب مع شخص كان يصحبه ، وما كاد يصل حتى وجد ابن الفارض واقفاً بالباب ينتظره ، وهناك ابتدره بقوله : يا شرف الدين ، ما لك ولذكرى في مجلس السلطان ! رد الذهب إليه ، ولا ترجع تجيئني إلى سنة^(١) . ونحن إذا عملنا الفكر فيما تشتمل عليه هذه القصة ، رأينا أنه يمكن تفسيره تفسيراً يدخله في باب الفراسة أو قراءة الأفكار ، وهما من مميزات بعض النفوس . ويكفي هنا أن نذكر تعريف الواسطي للفراسة ، وهو أنها سواطع أنوار لمعت في القلوب ، وتمكين معرفة جملة السرائر في الغيوب من غيب إلى غيب حتى يشهد السالك الأشياء من حيث أشهده الحق إياها فيتكلم على ضمير الخلق^(٢) . يكفي هذا التعريف ، ويكفي معه أن نطبقه على هذه القصة ، لنستخلص أن الفراسة إنما هي سبيل العارف إلى معرفة ما تكنه الضمائر وتخفيه السرائر ، ولنتبين أن ما جرى

(١) انظر القصة مفصلة في ديباجة الديوان ص ٩ - ١٠ .

(٢) الرسالة القشيرية ص ١٥٠ .

من ابن الفارض مع كاتب سر الملك ليس إلا لوناً من ألوان الفراسة .

ويحدثنا سبط ابن الفارض عن لقاء جده بالسهروردي في الحرم الشريف ، فيقول إن السهروردي عندما كان ذات يوم في الطواف ، ورأى كثرة ازدحام الناس عليه . وبلغه أن ابن الفارض كان هناك وقتئذ ، اشتاق إلى رؤيته وبكى وقال في نفسه : « ياترى ، هل أنا عند الله كما يظن هؤلاء في ؟ ويا ترى هل ذكرت في حضرة المحبوب هذا اليوم ؟ » ، وهنا ظهر له ابن الفارض وقال له : « يا سهروردي :

لك البشارة فاخلع ما عليك فقد ذكرت ثم على ما فيك من عوج » (١)

ويمكن تفسير هذه القصة تفسيراً هو أبعد ما يكون عن إدخالها في باب الكرامات ، وأدل ما يكون على هذه الحالة النفسية الغريبة التي تعرف في علم النفس الحديث باسم الشعور عن بعد (La Télépathie) (٢) ، وهي حالة نفسية يمتاز بها بعض الناس فيدرك الواحد منهم ما يفكر فيه الآخر دون أن يكون هناك كلام أو إشارة ، ولو كان البعد بينهما شاسعاً ، فابن الفارض قد شعر هنا بوجود السهروردي مع أنه لم يكن رآه بعد ؛ وأحس وهو بعيد عنه ما يجري في نفسه وما يخطر على باله ، فإذا روجه تتصل بروحه وتخاطبه ، وإذا هو يظهر له ويتحدث إليه عياناً بعد أن وقف على حاله وعرف خطرات قلب من بعيد ، واتصال الأرواح وتخاطبها على هذا النحو أمر تثبته المشاهدة وبقره الواقع وتؤيده البحوث النفسية الحديثة ، لا سيما إذا صح ما يقوله الدكتور ميرس من أنه إن كان في العالم كائنات روحية (أى لا أجسام لها) فيبعد عن التصديق أن كل واحد منها منفصل عن غيره تمام الانفصال لا يعامله ولا يخاطبه ، وإن كانت تتخاطب فالتخاطب ممكن بغير اللسان والقلم والإشارات ، بالوسائل الروحية أو العقلية (٣).

(١) ديباجة الديوان ص ١٠ - ١١ .

(٢) التلبيبي : كلمة وضعها الدكتور ميرس المشهور بمباحثه النفسية ، وهي مؤلفة من كلمة « تلى » ومعناها : بعمد ، و « بى » ومعناها : شعور ؛ أى : الشعور عن بُعد .

(٣) رسائل الأرواح ص ١٧ .

وعلى هذا النحو يصبح أن يفهم ما أوردناه في الفصل السابق عن استدعاء أبي الحسن البقال وهو في مصر لابن الفارض وهو في الحجاز ليحضر هذا الأخير وفاته ويجهزه ويدفنه عند المكان المعروف بالعارض^(١) : فالأمد بين مصر والحجاز بعيد من غير شك ؛ ولكن ابن الفارض قد أحس على الرغم من هذا البعد حال أستاذه ، ورأى أنه يحضر ، وحدثته روح ذلك الأستاذ حديثاً كل قوامه هذه الصلة الروحية التي تخاطب فيها الأرواح بعضها بعضاً فتشعر إحداها من بعيد بما يقع للأخرى .

ويقص سبط ابن الفارض قصة أخرى تتلخص في أن جده قصد يوماً إلى جامع عمرو ، وأنه اتفق مع مكارى على أن يركب هو ومن كان معه على الفتوح فقبل المكارى . وبينما كانوا في طريقهم إذا بفخر الدين عثمان الكامل يقابلهم ، ويترجل ، ويصافح ابن الفارض ويحاول تقبيل يده فلا يمكنه من ذلك . ومن ثم ركب عثمان الكامل وانصرف ، وما هي إلا فترة بعد انصرافه حتى جاء فارس من فرسانه ، وقال لمن كان بصحبة ابن الفارض : قل للشيخ (يعني ابن الفارض) هذه مائة دينار يقبلها من الأمير على الفتوح . وعندما بلغ نبأ ذلك ابن الفارض لم يكن منه إلا أن قال : نحن ركبنا مع المكارى على الفتوح ، وهذه فتوح ، فتوجه وأعطه إياها . ولما عاد الفارس إلى الأمير وأخبره بما حصل ، أرسله هذا بمائة دينار أخرى فكانت من نصيب المكارى أيضاً^(٢) . (ولعلنا لا نكون مسرفين إذا فسرنا هذه الواقعة تفسيراً يبعدها عن مجال الكرامات وخوارق العادات ، ويقربها من الأمور التي يرتب حصولها على المصادفة والاتفاق أكثر مما يرتب على أي شيء آخر ؛ فكثيراً ما نلاحظ أن المصادفة توافق بين شيء وشيء ، وتوأم بين واقعة وواقعة على وجه يحملنا على الدهشة والاستغراب ، حتى نجيل لنا أن هذه الموامة أو هذا التوافق ليس عملاً من أعمال المصادفة ، وإنما هو على العكس عمل خارق للعادة وفوق الطبيعة . ومعنى هذا أنه ليس ثمة

(١) انظر ص ٥٠ من هذا البحث .

(٢) ذبياجة الديوان ص ١٠ .

ما يمنع من أن يكون التوافق بين ركوب ابن الفارض مع المكارى على الفتح وبين مقابلة عثمان الكامل وإرسال هذا المائة الدينار الأولى ثم الثانية ، أمراً عادياً كغيره من الأمور التي عمل المصادفة والاتفاق فيها أفعل من عمل القدرة على التصرف تصرفاً مستمدّاً من قوة فوق الطبيعة خارجة على كل مألوف وخارقة لكل عادة .

على أنه إن أمكن تفسير ما اشتملت عليه هذه القصص تفسيراً يجعلها أدخل في باب المسائل التي تفهم فهماً نفسياً أو طبيعياً من شأنه أن ينفي عنها صفة الكرامة ، فإن هناك إلى جانب هذا قصة لا سبيل إلى أن يفهم ما تدل عليه إلا على أنه خارق للعادة ؛ فقد روى عن ابن الفارض أنه كان في سياحته بأودية مكة يستأنس بالوحش ، وأنه كان يقيم بواد بينه وبين مكة عشرة أيام للراكب الحجد ، وكان يأتي كل يوم من هذا الوادى إلى الحرم الشريف حيث يصلّى الصلوات الخمس ، وكان يصحبه في ذهابه وإيابه سبع عظيم ينخ له كما ينخ الحمل ، ويقول له : ياسيدى اركب ، فما ركب قط ، وقد تحدث بعض كبار المشايخ المجاورين في الحرم في تجهيز دابة يركبها ابن الفارض ، فظهر لهم السبع عند باب الحرم ، وقال له : ياسيدى اركب^(١) . وظاهر هنا أن ما تشتمل عليه القصة إنما هو من قبيل الأمور الخارقة للعادة التي لا تفسر تفسيراً طبيعياً ، ولا يمكن أن يقبلها العقل في غير ما تردد ، الأمر الذي يترتب عليه أن يعد استثناس السبع ونطقه بعبارة : « ياسيدى اركب » في الوقت الذي يدبر فيه المشايخ دابة لابن الفارض ، كرامة خارقة للعادة لا تخضع لقانون طبيعى ، ولا تفسر تفسيراً علمياً كغيرها من الظواهر الأخرى التي سبق ذكرها وتأويلها ذلك التأويل الذي يحطها عن درجة الكرامة ، ويجعلها في عداد ما يمتاز به بعض النفوس حتى ما كان منها بعيداً عن كل حياة صوفية أو نزعة روحية .

وفوق هذا كله فإن هناك قصة أخيرة تظهرنا على أن ابن الفارض انتهى

(١) ديباجة الديوان ص ٥ .

في آخر لحظات حياته إلى رؤية الله ، وهي عند القوم غاية الكرامة : فقد قص برهان الدين الجعبري على ولد ابن الفارض قصة وصف فيها الشاعر وما وقع له عند احتضاره ، وقد كان الجعبري أحد الذين حضروا ذلك الاحتضار من الأولياء . ومن هذه القصة نتبين أن ابن الفارض عندما حضرته الوفاة تمثلت له الجنة أمام عينيه ، ولكنه ما كاد يراها حتى تأوه وصرخ صرخة عظيمة وبكى بكاء شديداً وتغير لونه وقال :

إن كان منزلتي في الحب عندكم ما قد رأيت فقد ضيعت أياي
أمنية ظفرت روحى بها زمناً واليوم أحسبها أضغاث أحلام

وهنا قال له الجعبري : إن هذا مقام عظيم ، فرد عليه ابن الفارض قائلاً : « يا إبراهيم ، رابعة العدوية تقول وهي امرأة : وعزتك ما عبدتك خوفاً من نارك ولا رغبة في جنتك ، بل كرامة لوجهك الكريم ومحبة فيك ، وليس هذا المقام الذى كنت أطلبه ، وقضيت عمري في السلوك إليه » . قال الجعبري : فسمعت قائلاً يقول بين السماء والأرض أسمع صوته ولا أرى شخصه : يا عمر ، فما تروم ؟ فقال :

أروم وقد طال المدى منك نظرة وكم من دماء دون مرماى طلت
قال الجعبري : ثم بعد ذلك تهلل وجهه وتبسم وقضى نحيبه فرحاً مسروراً ، فعلمت أنه أعطى مرامه (٢) .

فإن صح فهم الجعبري لهذا المرام على أنه رؤية الله وظفر ابن الفارض بهذه النظرة التي طالما رامها ، وسفكت في سبيلها الدماء ، فإنه ينبغي على ذلك أن يكون شاعرنا قد تحقق أخيراً بأسمى الكرامات وأرقى خوارق العادات . ومع هذا فإن هناك فريقاً من الصوفية قد أجمع على أن الله لا يرى في الدنيا بالأبصار ولا بالقلوب إلا من جهة الإيقان لأنه غاية الكرامة وأفضل النعم ، ولا يجوز أن يكون ذلك إلا في أفضل المكان ، ولو أعطى القوم في الدنيا أفضل

التعم ، لم يكن بين الدنيا الفانية والجنة الباقية فرق ، ولا منع الله سبحانه كليمه عليه السلام ذلك في الدنيا ، كان من هو دونه أخرى ؛ وأخرى أن الدنيا دار فناء ولا يجوز أن يرى الباقي في الدار الفانية^(١) . وهذا الإنكار لرؤية الله في الدنيا ، إن صح بالقياس إلى من يدعى هذه الرؤية من الصوفية وهو ما يزال غارقاً في بحر الحياة ، فإنه لا يصح بالقياس إلى حال ابن الفارض كما تصورها القصة المذكورة آنفاً : فهو هنا قد ولى من الحياة وتولت عنه الحياة بما فيها من متاع ديزرى مادي ، وأقبل عليه الموت ، وأصبح من العالم العلوي قاب قوسين أو أدنى ؛ فليس ثمة ما يمنع إذاً من أن يكرمه الله برؤيته في هذه اللحظة الأخيرة من حياته التي ستصعد روحه فيها إلى السماء وستنعم في ظل بارئها بكل ألوان النعيم والسعادة والسناء .

١٣- وكما كانت لابن الفارض أذواق ومواجيد ومكاشفات وكرامات هي مظاهر حياته الصوفية في اليقظة ، فقد كانت له كذلك رؤى وأحلام هي مظاهر أخرى لهذه الحياة الصوفية في النوم . وبما لا شك فيه أن لكثير من الصوفية رؤى وأحلاماً لها قيمتها الروحية ودلالاتها على مبلغ ما وصلت إليه نفوسهم من تجرد عن العالم المادي وتقرب من العالم العلوي . وقد يتحقق بعض هذه الأحلام تحقّقاً تاماً يجعله أدنى ما يكون إلى الكرامات ويجعل صاحبه في عداد الأولياء الذين كشف عنهم الحجاب . وها هي ذى كتب الطبقات قد حفلت بكثير من الأحلام التي من هذا النوع . وقد يكون بعض الأحلام إشباعاً لرغبة ، أو تعبيراً عن أمنية ، أو تحقّقاً لمطلب . ونريد الآن أن نعرض لأحلام ابن الفارض لنرى من أي نوع هي .

رأى ابن الفارض النبي في المنام فسأله عليه الصلاة والسلام عن نسبه إلى من ينتهي ؛ فأجابه الشاعر بأنه ينتسب إلى بني سعد ، ولكن النبي رد عليه قائلاً : لا ، بل أنت مني ونسبك متصل بي . وهنا قال ابن الفارض : يا رسول الله ، إني أحفظ نسبي عن أبي وجدى إلى بني سعد ؛ ففان النبي : لا (ماداً بها

(١) التعرف للمذهب أهل التصوف ص ٢٠ - ٢١ .

صوته) ، بل أنت منى ونسبك متصل بي ؛ فقال ابن الفارض : صدقت يا رسول الله . وقد عبر الشاعر نفسه عن نسبه هذه إلى النبي بما يفيد أنها لم تكن نسبة أهلية ، وإنما كانت نسبة محبة ، وهذه أعز وأشرف عند القوم من تلك . كما يدل على هذا قوله في هذا البيت :

نسب أقرب في شرع الهوى بيننا من نسب من أبوي^(١)

وسأن النبي عليه السلام ابن الفارض مرة أخرى في المنام عن قصيدته التائية الكبرى ماذا سماها ، فأجابه بأنه سماها « لوائح الجحنان وروائح الجحنان » فكان له النبي : لا ، بل سماها « نظم السلوك »^(٢) . ومن هنا كانت شهرة هذه القصيدة بهذا الاسم .

وروى عن ابن الفارض أنه كان يقول إنه عمل في النوم بيتين هذا نصهما :

وحياة أشواقى إلي لك وحرمة الصبر الجميل
لا أبصرت عينى سوا لك ولا صبوت إلى خليل^(٣)

فهذه الأحلام إذا نظرنا فيها وجدنا أنها ليست ذات قيمة صوفية كبيرة تضعها في صف الأحلام التي ترفع إلى درجة الكرامات . ولكنها مع ذلك تصور ما كانت تنزع إليه نفس الشاعر من النزعات ، وتعبّر عما كان يسيطر عليها من الأفكار والخطرات : فابن الفارض بحكم حياته الصوفية التي كان يجيها ، وتحت تأثير حبه للذات العلية من ناحية ، وحبه لرسول الله من ناحية أخرى ، كال يمسى ويصبح ، ينام ويستيقظ ، يغيب ويحضر ، وقد استوعبت حياته الشعورية واللاشعورية هذه العاطفة القوية ، وهذه الخطرات الحية التي تلور حول محور واحد هو حب الله ورسوله ، ومحاولة الاتصال بهما والتقرب منهما سواء في حال اليقظة عن طريق الوجد ، أم في حال النوم عن طريق الحلم ؛ ومن هنا كانت أذواقه ومواجيدته صورة لما سيطر على نفسه وأثر في قلبه من عوامل

(١) ديباجة الديوان ص ٦ .

(٢) المرجع نفسه ص ٦ - ٧ .

(٣) وفيات الأعيان ص ٣٨٣ .

الحب في يقظته ، وكانت رؤاه وأحلامه صورة أخرى لما كمن في نفسه، واختفى في قرارة قلبه من المعاني والأمانى التي تتصل من قريب أو من بعيد بهذا المحور الذي كانت تدور عليه حياته النفسية كلها ، هذه المعاني والأمانى التي كان النوم سبيلاً من سبل ظهورها ، وكان الحلم طريقاً من طرق التعبير عنها تعبيراً لعله في بعض الأحيان أصدق من تعبير اليقظة : لأل نفس صاحبه ، وقد ركزت حواسها وتجردت عن قلبها ، واتصلت بعالمها العلوي في المنام ، قد أصبحت أصنى وأنتى ما تكون ، وأقدر على الاتصال بالملأ الأعلى حيث تشهد الله وتتقرب منه ، وترى رسوله وتتحدث إليه على الوجه الذي يظهرنا عليه الخلمان الأولان ، وتترجم عن حبا لمحبوها ، وشوقها إليه، وصبرها على فراقه على نحو ما بينه البيتان اللذان يقال إن ابن الفارض نظمهما في حلمه الثالث . ومعنى هذا هو - كما يقول علم النفس الحديث - إن الأحلام ضرب من تصوير ميولنا ، والتعبير عن نزعاتنا وعلاقتنا بالناس والأشياء ؛ وأنها سبيل لإبراز ما يكمن في النفس من أفكار وخطرات وعواطف ، ولتحقيق ما تقبل عليه من رغبات ، وإشباع ما تصبو إليه من آمال وحاجات . ولعل من أهم وظائف الأحلام أنها تعمل على تجديد وإحياء الذكريات والصور التي قد تكون عرضة للزوال ، كما هو الشأن في حلم ابن الفارض الذي سأله فيه النبي عن نسبه فأجابه بأنه حفظه عن أبيه وجده إلى بنى سعد : فهذه ذكرى من الذكريات حفظها ابن الفارض في نفسه ، ومن يدري فلعلها قد اختفت في زاوية من زوايا هذه النفس ، ولعل صاحبها كالعرضة لأن ينساها ؛ ولكنه قد استعادها وأحيها من جديد وكان حلمه وسيلة لاستعادتها وإحيائها على الوجه الذي رأينا .

على أن ابن الفارض وإن لم يكن من أصحاب الكرامات التي هي خوارق للعادات ، ولا من أصحاب الأحلام التي تنكشف فيها الحجب عن أمور لها خطرها العظيم وقيمتها الروحية الكبرى ، فإن هناك اتجاهًا لاحظناه عند صوفي مصرى محدث هو حسن رضوان يرى فيه صاحبه أن رؤية النبي في المنام كرامة ، لا بمعنى أنها شيء خارق للعادة ولكن بمعنى أنها شيء يكرم الله به من يشاء من

عباده ؛ وهو يستند هنا إلى قول النبي صلى الله عليه وسلم : « من رآني فقد رآني حقاً فإن الشيطان لا يتمثل بي » (١) . فإن ، صح ما يذهب إليه حسن رضوان فقد صح معه أن يكون حلما ابن الفارض اللذان رأى فيهما النبي فسأله في أحدهما عن نسبه ، وفي الآخر عن تسميته لتأنيته الكبرى ، من قبيل الكرامة التي ليست من الخوارق ، بل مما أكرمه الله به .

وهكذا نرى أن أنخص وأبرز ما تمتاز به حياة ابن الفارض الصوفية ، رياضات ومجاهدات عملية ، وأذواق ومواجيد روحية ، وظواهر نفسية شعورية ولا شعورية ، وأن هذا كله كان خليقاً بأن يجعل من ابن الفارض صوفياً له من النفس وجلاء الجس ونقاء السريرة وحسن السيرة ما يمكنه من حب الله ، ويمكن هذا الحب من نفسه على الوجه الذي يفنيه فيه ، ويشعره بالاتحاد معه كما سنين هذا في موضعه من فصول الكتابين الثاني والثالث .

(١) روض القلوب المستطاب ص ١٩٩ .

الفصل الثالث

آثار ابن الفارض

ديوان ابن الفارض - قيمته - خصائصه - نسخته - شروحه - نظم السلوك وشروحها -
الخميرية وشروحها - شعر ابن الفارض في الشرق والغرب

١ - لا نكاد نعرف لابن الفارض آثاراً أدبية أو صوفية غير ديوانه الذي ينظر إليه أصحاب الأدب على أنه ديوان كغيره من دواوين الشعر الغزلي الإنساني ، وينظر إليه أهل الذوق والوجد من الصوفية على أنه مرآة صادقة ينعكس على صفحاتها ما فاضت به نفس الشاعر من حب إلهي ، وما انتهى إليه أمرها في سبيل هذا الحب من كشف الحقيقة ، ومطالعة جمال الذات العلية ، وتعرف آثارها في الأكوان .. ولقد جعل هذا الديوان من ابن الفارض سلطاناً للعاشقين ، وإماماً لجميع المحبين ، فعرفه صاحب « الكواكب الدرية » بأنه « الملقب في جميع الآفاق ، بسلطان المحبين والعشاق ، المنعوت بين أهل الخلاف والوفاق بأنه سيد شعراء عصره على الإطلاق »^(١) . ومع أن السواد الأعظم من الذين ترجموا لابن الفارض يعده شاعراً فذاً بين شعراء الحب الإلهي ، ولا يكاد يذكر عنه شيئاً أكثر من أنه كان كذلك ، فإن صاحب (الكواكب الدرية) يذهب إلى أن ابن الفارض لم يكن شاعراً فحسب ، وإنما كان ناثراً أيضاً ، فقال عنه : « له النظم الذي يستخف أهل الحلوم ، والنثر الذي تغار منه النثرة بل سائر النجوم »^(٢) . وقد حاولنا أن نلتمس في آثار ابن الفارض وفي كتب التراجم والفهارس ، ما يؤيد دعوى صاحب « الكواكب الدرية » ، فلم نجد إلى هذا سيلاً ، فكل هذه الآثار والكتب لا تثبت إلا شيئاً واحداً هو أن ابن الفارض كان شاعراً ، وشاعراً فقط . وها هو ذا حاجي خليفة في كشف الظنون ، وبروكلمان

(١) شذرات الذهب جزء ٥ ص ١٤٩ .

(٢) المرجع نفسه الصفحة نفسها .

في تاريخ الأدب العربي ، وغيرهما من المتقدمين والمتأخرين الذين كتبوا كثيراً أو قليلاً عن ابن الفارض وآثاره ، لا يكاد واحد منهم يذكر عنه أكثر من أنه كان شاعراً له ديوان ، ومن أن لهذا الديوان شروحاً عدة .

٢ - علي أن آثار ابن الفارض ، وإن كانت محصورة في ديوانه الذي لا يقاس من حيث الكم إلى آثار غيره من شعراء الفرس كجلال الدين الرومي وفريد الدين العطار وحافظ الشيرازي ، فإن هذا الديوان على ضآلته يمكن أن يعد بحق تراثاً روحياً نخباً خالداً ، من شأنه أن يهيئ للآداب العربية مكانها إلى جانب الآداب الفارسية . عندما يتساجل الأدبان وتتنازع اللغتان أمر الحب الإلهي . ومعنى هذا بعبارة أخرى ، أن ديوان ابن الفارض بما فيه من أناشيد الحب الإلهي ، وما يصوره من مراحل السلوك ودرجات المعرفة ، وما يصفه من أذواق وأحوال ، وما يدعو إليه من إقبال على الوحدة ، وانصراف عن الكثرة ، إنما يعين على دحض الزعم القائل بأن إدراك الوحدة ، ورد كل ما في الكون من صور متكثرة وظواهر متعددة إلى مبدأ واحد ، ليس من خصائص العقل العربي أو الشعور العربي في شيء بل هو من أخص ما يمتاز به الجنس الآري . وما نحن أولاء قد رأينا في الفصل الأول عندما عرضنا لأصل ابن الفارض ، أن شاعرنا كان عربي الدم والنشأة والإقامة والبيئة ، لا يمت بسبب ما إلى الآرية ؛ وهو مع ذلك قد عبر عن إدراك الوحدة أصدق تعبير ، وصوره في شعره أدق تصوير .

٣ - وديوان ابن الفارض تحفة أدبية له خصائصه الفنية ، بقدر ما هو تراث روحي له قيمته الفلسفية . ولما كان غرضنا في هذا البحث هو إعطاء صورة واضحة لشخصية ابن الفارض من حيث هو شاعر صوفي ، لا من حيث إنه شاعر فنان قصد في شعره إلى الجمال الفني ، فقد رأينا أن نقف وقفة قصيرة عند الخصائص الفنية لشعر هذا الشاعر ، إذ أن تحليل هذه الخصائص ، وتفصيل القول فيها ، إنما هو بتاريخ الأدب أخرى منه بتاريخ التصوف . ولعل أظهر ما يمتاز به شعر ابن الفارض من الناحية الفنية هو الإسراف في الصناعة اللفظية أو الإغراق في المحسنات البديعية ، حتى إننا أصبحنا عند قراءة بعض أبياته نحس

في وضوح أننا لزاء ألفاظ تكلف الشاعر وضع بعضها إلى جانب بعض تكلفاً مسرفاً ، بحيث إن المعنى لم يكن يعنيه بقدر ما كان يعنيه تركيب البيت الواحد من الألفاظ التي يقع بينها الجناس أو الطباق أو المقابلة أو ما شئت من مختلف المحسنات البديعية . وحسبنا أن نذكر على سبيل المثال بيتاً يبين مبلغ إسراف شاعرنا في الصناعة والتعمل ؛ قال ابن الفارض :

سهمُ سهمِ القومِ أشوى وشوى سهمَ الحَاظِكِمِ أَحشَاى شَى

وكما كان ابن الفارض كلفاً بالتكلف ، كان كذلك كلفاً بالتصغير فيقول مثلاً : « أهيل » بدلا من « أهل » ، و « حُبَيْبِي » بدلا من « حبيبي » . إلى غير ذلك من ألوان التفتن في التصغير التي شاعت في كثير من قصائد ديوانه ، والتي يرى الشاعر أنها تكسب اللفظ عنوبة . كما يدل على هذا قوله :

ما قلت حُبَيْبِي من التحقير بل يعذب اسم الشخص بالتصغير

على أن كثرة المحسنات البديعية التي فاض بها ديوان ابن الفارض — وإن كانت مملوكة في بعض المواطن التي يعرف فيها الشاعر — كانت من العوامل التي جعلت لديوانه قيمة تعليمية خاصة عند المبتدئين في نظم الشعر ، وأعات على ذبوعه بين من يروضون أنفسهم على صناعته ، ويكفي أن نعلم أن هذا الديوان كان إلى عهد قريب يعلم في المدارس ، ويحفظه الصبيان عن ظهر قلب . وينشرونه على المآذن في الأسفار ، وإن كانوا لا يفهمونه ، إلا أنه كان مع ذلك سبيلا إلى صقل النوق الشعرى ، ومنبعاً فياضاً بالمؤثرات التي تعمل عملها في نفوس المقبلين على حفظه من ناحية ، وقلوب المنشدين له أو المستمعين إلى إنشاده من ناحية أخرى .

ومهما يكن من أمر هذه المحسنات البديعية وإسراف الشاعر فيها ، فإنه لا ينبغي مع ذلك أن ننكر على شاعرنا ما يمتاز به شعره في كثير من مواطنه من رقة اللفظ ، ودقة المعنى ، وعمق الفكرة ، وبعد الخيال ، وجمال الصورة التي كثيراً ما يصورها الشاعر رائعة بارعة فتانة إلى حد يملك على النفس كل شعور .

وحسبك أن تنظر في الأبيات التالية ، وأن تقف معه عند الصور التي يعرض
كلا منها في كل بيت عرضاً متتابعاً : لتبين أن هذه الأبيات ليست جماعاً
لطائفة من الألفاظ والمعاني فحسب ، وإنما هي فوق هذا لوحات مستمدة من
الطبيعة الجميلة التي رسمتها ريشة مصور فنان بارع ، استطاع أن يقدم لنا في
براعة وعذوبة ما فيها من جمال أخذ وحسن فنان . قال ابن الفارض :

تراه إن غاب عنى كل جارحة	في كل معنى لطيف رائق بهج
في نغمة العود والنأى الرخيم إذا	تألفا بين ألحان من الهزج
وفي مسارج غزال الحماثل في	برد الأصائل والإصباح في البلج
وفي مساقط أنداء الغمام على	بساط نور من الأزهار منتسج
وفي مساحب أذيال النسيم إذا	أهدى إلى سُحيراً أطيب الأرج
وفي الثامى ثغر الكأس مرتشفاً	ريق المدامة في مستنزه فرج

ألا ترى إلى هذه الأبيات كيف بلغت من رقة اللفظ ، ودقة المعنى ،
وبراعة السبك ، وجمال التصوير ، وتمام الانسجام حدّاً بعيداً ، حتى إن
الأستاذ نيكلسون المستشرق الإنجليزي يرى أن ابن الفارض كان هنا قريباً من
الفكرة الأوروبية الحديثة عما ينبغي أن يكون عليه الشعر^(١) .

تلك هي مكانة ديوان ابن الفارض من الناحية الأدبية أو الفنية الخالصة .
أما مكانة هذا الديوان من الناحية الصوفية وما ينطوي عليه بعض شعره ،
إن لم يكن كله من المعاني الفلسفية ، فذلك ماسنيينه من خلال فصول الكتابين
الثاني والثالث . وحسبنا هنا أن نذكر أن هذا الديوان كان في جملته وتفصيله
ثمرة صالحة لما امتازت به نفس الشاعر من رقة الشعور ودقة الحس وسمو العاطفة
التي سيطرت على نفسه سيطرة قوية لم يكن الشاعر ليستطيع إفلتاً منها أو منصرفاً
عنها ، فإذا هو يقضى حياته مقبلاً على محبوبه ، كلفاً به ، مشوقاً إليه ، مغمياً نفسه
فيه ، حتى ظفر من هذا كله بما قررت به عينه ، واطمأن إليه قلبه ، من اتصال

بالذات العلية وكشف للحقيقة المطلقة التي هي عنده كل شيء في هذا الوجود ،
ولها يرد كل موجود . ومن هنا كان ديوان شاعرنا أنشودة جميلة من أناشيد
الحب ، وهتافاً صادقاً رددته نفس الشاعر في رياض القلب . وما هو ذا ابن
أبي حجلة - وكان من قبل سيء الاعتقاد في شاعرنا - يصف لنا الديوان فيقول :
« هو من أرق الدواوين شعراً ، وأنفسها دراً ، برّاً وبحراً ، وأسرعها للقلوب جرحاً ،
وأكثرها على الطلول نوحاً ، إذ هو صادر عن نفثة مصدور ، وعاشق مهجور ،
وقلب بحر النوى مكسور ، والناس يلهجون بقوافيه ، وما أودع من القوي فيه ،
وكثر حتى قلّ من لا رأى ديوانه ، أو طنت بأذنه قصائده الطنانة » (١) . وهذا
الوصف يظهرنا من غير شك على هذه الخصائص الفنية والعاطفية التي اقتص
بها شعر ابن الفارض ، والتي تتصل اتصالاً وثيقاً بخصائصه الصوفية ، لا سيما
إذا سلمنا بأن الحب الذي يتغناه الشاعر في هذا الديوان ليس حباً إنسانياً ،
بل هو حب إلهي بكل ما يدل عليه وينتهي إليه الحب الإلهي من فناء العبد في
الرب ، وسيطرة المحبوب على المحب .

ونحن إذا حللنا شخصية ابن الفارض من حيث هو شاعر صوفي ، وجدنا أن
هذه الشخصية تتألف من عناصر بعضها يرجع إلى الطبع ، وبعضها الآخر
مستمد من الوراثة والنشأة والبيئة والثقافة : فهو شاعر مطبوع بغض النظر عما
يسيطر عليه في بعض الأحيان من تكلف الصناعة اللفظية ، والإسراف في
المحسنات البديعية . ومع ذلك فإن هذه المحسنات كثيراً ما تضي على شعره ثوباً
من الجمال ، وتكسبه عذوبة ورقة ، وتجعل بين ألفاظه شيئاً هو أشبه ما يكون
بتألف النغمات الموسيقية واتساقها . وهو بحكم أصله العربي من ناحية ، وبحكم
الأعوام التي قضاها بأودية مكة من ناحية أخرى ، قد ألبس شعره هذا الثوب
العربي البلوي الذي يجعلنا ونحن نقرأ بعض قصائده نحس أننا إزاء شعر نظم في
عصور الإسلام الأولى لا في عصر متأخر كالعصر الذي عاش فيه شاعرنا .
ويكفي أن نشير هنا إلى قصيدته البيائية التي مطلعها :

(١) شلوات النهب ج ٥ ص ١٥١ .

سائق الأظعان يطوى البيد طيً
منعماً عرج على كنبان طي
وإلى قصيدته الهمزية التي مطلعها :

أرجُ النسيم سرى من الزوراء سحراً فأحيا ميّتَ الأحياء

لندل بهما على هذا الطابع البسدي الحجازي بنوع خاص الذي طُبع به بعض شعره وهو بحكم موطنه المصري : ونشأته في ربوع مصر ، وكلفه بالتردد على النيل ومشاهدة منظره في المساء ، وما يستتبع ذلك من صور طبيعية خلابة ، قد تغذت نفسه بما يصقل الذوق ، ويرقق الطبع . ويقوى الفريجة الشعرية . ثم هو بعد هذا كله شاعر صوفي إسلامي نلمس من ثنايا شعره ، لاسيما قصيدته الثائية الكبرى ، أنه تثقف على القرآن الكريم والحديث الشريف وعلى ما انتهى إليه من كتب الصوفية وأقوالهم ومصطلحاتهم ومذاهبهم مما سنكشف عنه وعن غيره من العوامل التي أعانته على تكوين مذهبه في الحب وذلك في الكتاب الثالث من بحثنا هذا .

٤ - لديوان ابن الفارض نسخ كثيرة . منها ما هو مخطوط ، ومنها ما هو مطبوع ، وبعضها نصوص لما نظمه الشاعر من قصائد لا شرح لها ولا تعليق عليها . وبعضها الآخر نصوص شعرية مشفوعة بشروح لغوية خالصة حيناً ، أو صوفية بحتة حيناً آخر ، أو مزاج من الشرحين اللغوي والصوفي حيناً ثالثاً . وهذه النسخ ، على كثرتها وتعدد نساخها وشراحها ، يرجع كلها أو جلها ، على أقل تقدير ، إلى مصدر واحد هو هذه النسخة التي جمع فيها سبط الشاعر قصائد جده ، وقدم لها بهذه الديباجة التي تحدثنا عنها في تمهيد هذا الكتاب : فقد حدثنا سبط ابن الفارض بأنه قد نظر في نسخ من ديوان جده . فإذا هو قد رأى أن النساخ لجهلهم ببعض كلامه ، واشتباههم فيما فيه من الجناس قد صحفوه فأخرجوه بذلك عن أصله . ومن ثم عمد هو إلى تحرير نسخة اعتمد في تصحيحها وضبطها على نسخة أخرى نخالية من التصحيف والتحريف كانت عنده من أثر جده . وكان تلقاها من ولده المسمى كمال الدين محمد ، وقرأها عليه قراءة نصحيح

وحفظ ، وكان ولد الشاعر قد قرأها على أبيه من قبل (١) .

وسبط ابن الفارض في جمعه قصائد جده ، لم يفته سوى قصيدة واحدة لم يرها في نسخة من ديوانه ، لأنه نظمها بالحجاز ، وهو أملي الديوان بالقاهرة عند مقامه بها بعد التجريد (٢) . ولم يكن ولده يذكر منها سوى مطلعها وهو :

أبرق بدا من جانب الغور لا مع أم ارتفعت عن وجه سلمى البراقع

ولكنه ظل يتطلبها زماناً طويلاً بعد وفاة أبيه دون أن يظفر بها ؛ فعهد إلى سبطه أن يلتبسها ، فإذا هويجد في ذلك زماناً طويلاً آخر ، حتى وفق إليها أخيراً ، وكان ذلك في يوم الخميس ١٥ رجب سنة ٧٣٣ هـ . والعتور على هذه القصيدة قصة طريفة يرويها مفصلة سبط ابن الفارض ، حسينا منها القدر الذي أشرنا إليه ، ومن أراد الوقوف عليها فليرجع إلى شرح الديوان في أية طبعة من الطبعات التي جمعت بين شرحي البوريني والنايلسي (٣) . وإذا كان ذلك كذلك ، فقد تبين إذن أن علياً سبط الشاعر هو أول من جمع ونظم ديوان ابن الفارض ؛ وتبين أيضاً أن النسخ المخطوطة والمطبوعة التي ظهرت على مر العصور ، إنما يرد أصلها — كثيراً أو قليلاً — إلى النسخة التي حررها هذا السبط على نحو ما سبقت الإشارة إليه آنفاً .

ولما كان غرضنا في هذا البحث هو أن ندرس مذهب ابن الفارض في الحب الذي تغناه وهتف به في كل قصيدة من قصائد ديوانه ، فقد آثرنا أن نقف هنا عند القدر الذي قدمنا من بيان قيمة الديوان وخصائصه ، وأن نلم فيما يلي بنسخه الخطية والمطبوعة ، تاركين دراسته دراسة علمية لبحث آخر نخصصه له ، ونشفعه بطبعة محققة جامعة لكل ما صدر عن الشاعر الصوفي من آثار ؛ ونرجو أن نوفق إلى هذا كله في القريب العاجل إن شاء الله .

(١) يياجة الديوان ص ٣ .

(٢) المرجع نفسه والصفحة نفسها .

(٣) شرح ديوان ابن الفارض ج ٢ ص ١١٤ .

أما النسخ الخطية التي وقفنا إليها ووقفنا عليها فهي :

- ١ - نسخة تمت كتابتها في يوم الأحد ٢٠ من رمضان سنة ٨٠٤ هـ .
- ٢ - نسخة تمت كتابتها في ١٣ من ذى الحجة سنة ٩٠٨ هـ .
- ٣ - نسخة تمت كتابتها في سنة ٩٦٧ هـ .
- ٤ - نسخة تمت كتابتها في يوم الأربعاء ١٨ من محرم سنة ٩٩٢ هـ .
- ٥ - نسخة تمت كتابتها في يوم السبت ٩ من ربيع الثاني سنة ٩٩٨ هـ .
- ٦ - نسخة تمت كتابتها في يوم الاثنين ٢١ من شوال سنة ١٠٩٧ هـ .
- ٧ - نسخة تمت كتابتها في يوم الخميس ٨ من جمادى الأولى سنة ١٢٦٦ هـ .
- ٨ - نسخة تمت كتابتها في سنة ١٢٧٣ هـ .

وتوجد هذه النسخ كلها ، وكثير غيرها مما لم نذكر ، بدار الكتب المصرية .
وأما النسخ المطبوعة فكثيرة جداً ، فيها ما أتقن طبعه ، ودق تصحيحه ،
وفيهما ما لم يعن به العناية الكافية فكثُر فيه التصحيف والتحريف . وحسبنا هنا أن
نذكر منها الطباعات التالية :

- ١ - نسخة طبعة طبع حجر بمصر سنة ١٢٧٥ هـ .
- ٢ - نسخة طبعت طبع حجر بمصر سنة ١٣٠١ هـ .
- ٣ - نسخة طبعت طبعاً عادياً بالمطبعة الأدبية ببيروت سنة ١٨٨٧ م ،
وأعيد طبعتها في سنة ١٩٠٢ م .
- ٤ - نسخة طبعت طبعاً عادياً بالمطبعة الحسينية بمصر في أوائل صفر سنة
١٣٥٢ هـ .

ومن يوازن بين هذه النسخ المخطوطة والمطبوعة يلاحظ أنها تكاد تتفق في
جمالها ، وذلك من حيث عدد القصائد ، وعدد أبيات كل قصيدة ، ولا تختلف
إلا في مواطن محدودة تزيد فيها أبيات القصيدة الواحدة أو تنقص في النسخة
الواحدة أو الطبعة الواحدة عما هي عليه في النسخ الأخرى والطبعات الأخرى ؛
وفي شيء آخر هو أن ما يوجد مصحفاً أو محرفاً هنا قد يوجد مصححاً مستقيماً
هناك ؛ وفي شيء ثالث يتصل بالقصيدة التي مطلعها :

غبرى على السلوان قادر وسواى فى العشاق غادر

والتي يشبها بعض النساخ والناشرين فى ديوان ابن الفارض ، ويشبها بعضهم الآخر فى ديوان البهاء زهير . ومهما يكن من أمر هذا كله ، فتلك أمور نرجى تحقيقتها إلى البحث الخاص الذى سنفرده لدراسة ديوان الشاعر الصوفى .

٥- وكما ظفر ديوان ابن الفارض بعناية النساخ والناشرين ، فقد ظفر أيضاً بحظ موفور من عناية الشراح والمفسرين ، وذلك على وجه لعله لم يتهياً لديوان شاعر صوفى غيره : فقد عنى فريق من هؤلاء الشراح بالديوان كله ؛ وعنى فريق آخر بقصيدة واحدة أفرد لها شرحاً خاصاً على نحو ما فعل « بالتائية الكبرى » و« الحمريّة » . ولكي يتبين لنا مبلغ هذه العناية الفائقة بشرح ديوان شاعرنا ، أو بشرح إحدى قصائده ، يحسن أن نقف هنا وقفة نلم فيها بأهم هذه الشروح : فأما شروح الديوان فبعضها قد أخرجته المطبعة ، فى حين أن أكثرها ما يزال مخطوطاً إلى الآن . وما نحن أولاء نذكر فيما يلى أهم المخطوط منها :

١- شرح بدر الدين حسن البورينى (٩٦٣ - ١٠٢٤) : وهو يقع فى مجلدين . فرع ناسخه من كتابته ضحوة يوم الأحد غرة ربيع الأول سنة ١١٠٢هـ . ويمتاز هذا الشرح بأنه لغوى أدبى . عمد فيه الشارح إلى الإبانة عن ظاهر المعانى . ومنه نسخة أخرى فرغ من كتابتها فى ٩ شعبان سنة ١٢٤١هـ .

٢- شرح عبد الغنى التابلسى النقشبندى القادري (١٠٥٠ - ١١٤٣هـ) . ويسمى « كشف السر الغامض من شرح ديوان ابن الفارض » . ويقع فى مجلدين كبيرين تمت كتابتهما فى سنة ١٢٧١هـ . وقد سلك فيه صاحبه مسلك أهل الباطن ، فلم يأخذ ألفاظ الشاعر على ظاهرها . بل تجاوز الظاهر إلى ما وراءه من الباطن . ولعله أوغل فى هذا لإيغالا كبيراً انتهى به فى أكثر الأحيان إلى كثير من المبالغة فى التأويل . لا سيما فى المواضع التى حاول فيها أن يرد مذهب ابن الفارض إلى أصوله فى مذهب ابن عربى . على وجه يجعل من الأول تلميذاً للثانى ؛ وتوجد نسخ من هذين الشرحين بدار الكتب المصرية .

وأما المطبوع من هذه الشروح فيمكن أن نذكر منه :

١ - شرح ديوان ابن الفارض الذى جمع فيه رشيد بن غالب الدحداح اللبناني بين شرح البوريني اللغوي وبين مقتطفات من شرح النابلسي الصوفي : فهو قد أخذ شرح البوريني برمته ، وأضاف إلى آخر شرح كل بيت نبذة من شرح النابلسي ؛ خلا بعض أبيات اقتصر فيها على شرح البوريني لمطابقة الشرحين . وكل ما نقله عن شرح النابلسي وضع قبله (ن) وبعده (هـ) وقد نقل الدحداح في أول طبعته هذه ديباجة الديوان . وفي آخرها التذييل على العينية والميمية ، وكل أولئك من وضع على سبط ابن الفارض . طبع هذا الشرح بمطبعة أرنود وشركاه في سوق كانبير بمسيلييا سنة ١٨٥٣ م . ولهذا الشرح الجامع طبعات أخرى كثيرة : فواحدة طبعت بمطبعة بولاق في سنة ١٢٨٩ هـ ، وأخرى طبعت بالمطبعة الشرفية في سنة ١٣٠٦ هـ ؛ وثالثة على هامشها شرح التائية الكبرى المسمى « كشف الوجوه الغرلمعاني نظم الدر » لعبد الرزق القاشاني طبعت بالمطبعة الخيرية بمصر سنة ١٣١٠ هـ ؛ ورابعة كهذه طبعت بالمطبعة الأزهرية بمصر سنة ١٣٢٩ هـ .

٢ - شرح لأمين الخورى يسمى : « جلاء الغامض في شرح ديوان ابن الفارض » ؛ وهو شرح لغوي تناول فيه إعراب الألفاظ أولاً ثم شرح المعاني ثانياً . طبع للمرة الثالثة بالمطبعة الأدبية ببيروت في سنة ١٨٩٤ م . ويلاحظ المتأمل في هذه الشروح ، على كثرتها ، واختلاف مناحيها ، أن أوقافها وأخصبها من الناحية الصوفية هو شرح النابلسي من غير شك . ولكن هذا الشرح ، على قيمته من هذه الناحية ، وأثره في الكشف عن كثير من معاني شعر ابن الفارض ، يؤخذ عليه أن صاحبه قد ذهب فيه منهدباً هو أدنى ما يكون إلى بسط مذهب ابن عربي في وحدة الوجود منه إلى مذهب ابن الفارض في الحب ، وما انتهى إليه هذا الحب من فناء المحب عن ذاته ، وشحوره باتحاده مع محبوبه ، على نحو ما سنيين هذا مفصلاً في الفصل الثاني من الكتاب الثاني ، وفي الفصل الثاني من الكتاب الثالث ، وحسبنا أن ندلل هنا على ما يذهب إليه النابلسي في شرحه ، وما يصطنعه في هذا الشرح من تعسيف واستبداد بألفاظ

ابن الفارض فيحملها من معاني وحدة الوجود ما تحتمل وما لا تحتمل ، حسينا أن ندلل على هذا كله بذكر شرح النابلسي لمطلع قصيدة ابن الفارض الياثية وهو قوله :

سائق الأظعان يطوى البيد طيَّ منعماً عرج على كئيبان طيَّ

فاسمع إلى النابلسي حيث يشرح هذا البيت فيقول : « . . . وكئيبان طي كناية عن المقامات المحمدية التي عددها كرمال الكئيب ، فكأنه يلتمس منه تعالى أن يوصله لما يوصل جميع المؤمنين إليها ؛ فكأنه يلتمس الوصول إلى مقامات أستاذه الذي أخذ عنه وهو الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي الحاتمي الطائي الذي هو من ذرية حاتم طي^(١) ؛ لئرى إلى أي حد يستغل النابلسي ذكر ابن الفارض كئيبان طي ، فإذا هو يؤولها هذا التأويل ، ويحملها من المعنى هذا التحميل ، بحيث يجعل من ابن الفارض تلميذاً لابن عربي . ولا يقف النابلسي عند هذا الحد : وإنما هو يتجاوزة إلى شيء آخر أقل ما يوصف به أنه يثير العجب والدهشة فضلاً عن أنه يثير الضحك والسخرية ؛ وذلك أنه قد عمد إلى ما يوجد في آخر الديوان من الألفاظ التي لا ندرى مبلغ صحة نسبتها إلى شاعرنا ، فإذا هو قد فسرها تفسيراً صوفياً ، وخرج منها كثيراً من المعاني الباطنية والفلسفية التي لا طاقة لها بها ؛ ولا قدرة لها عليها – ومهما يكن من أمر هذا كله ، فليس من الحق في شيء أن ننكر على النابلسي ما لشرحه من القيمة الكبرى والخطر العظيم في كشف الغامض من أكثر معاني شعر ابن الفارض ؛ غير أنه ينبغي علينا ونحن نقرأ هذا الشرح أن نقف منه موقف الحيطة والحذر ، فلا نقبل كل ما يقوله الشارح قبولاً مطلقاً دون أن يكون هناك ما يكفي لذلك من ملاءمة بين الألفاظ والعبارات التي تؤلف شعر ابن الفارض وبين المعاني والإشارات التي يستخلصها النابلسي منها .

٦ – على أن ديوان ابن الفارض ، وإن كان في جملمته وتفصيله ، تعبيراً عن

(١) شرح ديوان ابن الفارض ج ١ ، ص ١٧ .

الحب الذى استوعب حياة الشاعر الروحية كلها . وتصويراً لما عاناه من الأحوال والمواجيد فى سبيل هذا الحب . وترديداً يكاد يكون واحداً لنغمة واحدة فى كل قصائده ، فإن من بين هذه القصائد قصيدتين لهما قيمة كبرى وشأن عظيم من التاحيتين الصوفية والفلسفية : هاتان القصيدتان هما « التائية الكبرى » التى مطلعها :

سقتنى حميا الحب راحة مقلتي وكأسى محيا من عن الحسن - جمّلتِ
« والميمية » التى مطلعها :

شربنا على ذكر الحبيب مدامة سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم

وإذا كان صحيحاً أن قارئ شعر ابن الفارض لا يستطيع أن يقطع فى هذا الشعر برأى ، ولا أن يتبين فى وضوح وجلاء هل نظمه الشاعر تغزلاً فى معشوقة آدمية ، أو تغنياً بحب الذات العلية ، فليس صحيحاً بحال ما أن من يقرأ التائية الكبرى والميمية لا يتردد فى حكمه عليهما بأنهما صوفيتان بكل معانى الكلمة : وليس أدل على ذلك ، ولا أبعث على الاطمئنان إلى هذا الحكم . مما اشتملت عليه القصيدتان من رموز وتلويحات . وإشارات ومصطاحات : فكل أولئك ينطق بأن الشاعر لم ينظمهما على نحو ما ينظم الشعراء الغزلون والخمرون العاديون شعرهم فى التغنى بحب هذه أو تلك من النساء . وفى وصف الخمر المادية المستخرجة من عصير الكرم : وهما هى ذى التائية الكبرى تظهرنا فى وضوح على أنها ليست إلا ترجمة لحياة الشاعر الروحية كتبها عن نفسه بنفسه . وقص فيها ما تعاقب عليه من أطوار الحب . وما عاناه من ألوان الرياضات والمجاهدات . وما خضع له من ضروب المحن والآلام فى كل طور من هذه الأطوار ؛ والميمية تكشف لمن يتأملها ويتدبر رموزها وكناباتها أن صاحبها إنما يرمز بالمدامة للمحبة الإلهية التى هى أصل الخلق ومصدر الوجود . ومن هنا كانت عنايتنا بهاتين القصيدتين أنخص وأشمّل ، وكان اعتمادنا عليهما فى دراسة المذهب الصوفى للشاعر أتم وأكمل . ومن هنا أيضاً لم يكن المتقدمون من الشراح مسرفين أو غالين حين خصوا كلا من التائية الكبرى والميمية بشروح خاصة . ولعل فيما يذكره

عبدالرازق القاشاني عن محتويات التائية الكبرى ، ما نتبين من خلاله القيمة النفسية والصرفية والفلسفية لهذه القصيدة ، فاسمع إليه حيث يقول في مقدمة شرحه الموسوم « كشف الوجوه الغر ، لمعاني نظم الدر » : « . . . فلما تصفحتها (التائية الكبرى) مراراً ، وقلبتها أطواراً ، واحتظيت بمعانيها على قدر ما قدر لي من الاستعداد ، واجتليت مبانيها على ما وفق لي من النظر بالفؤاد ، وجدتها مبنية على قواعد العلم والعرفان ، منبئة عن نتائج الكشف والوجدان مشيرة إلى ما أطلع الله ناظرها عليه ، ووصل قدمه إليه ، من حقائق التوحيد ، ودقائق التفريد ، والمواجيد الصحيحة ، والمكاشفات الصريحة ، والمعاملات النفسية ، والمنازلات القلبية ، والمواصلات الروحية . . . » . فإذا أضفنا إلى هذا ما سبق ذكره في الفصل السابق من أن ابن الفارض لم ينظم هذه القصيدة في حال عادية كالتى ينظم فيها الشعراء شعرهم ، بل كان ينظم أجزاءها عقب إفاقته من حال الغيبة التى كانت تحصل له وتستولى عليه أياماً قد تبلغ الأسبوع وقد تزيد حيناً ، وتنقص حيناً آخر^(١) ، انتهينا إلى أنه لا سبيل إلى الشك في أن التائية الكبرى قصيدة صوفية حقاً ، وأن الحب الذى يهتف به الشاعر فيها ليس حباً إنسانياً وأن الخمر التى يصفها هنا ليست إلا رمزاً أو كناية عن الحب الإلهي .

على أن للتائية الكبرى تسمية أخرى عرفت بها وصارت علماً يدل عليها ، ويلامح طبيعتها الصوفية ، وهو « نظم السلوك » . ولهذا التسمية قصة يرويها سبط ابن الفارض ، ويذكر فيها أن أول ما سميت به القصيدة من الأسماء هو « أنفاس الجنان وفنائس الجنان » ثم سميت بعد ذلك « لوائح الجسّان وروائح الجنان » ؛ وأخيراً رأى ابن الفارض النبي في المنام ، فأمره عليه السلام أن يسميها « نظم السلوك » ؛ ومن هنا كانت هذه التسمية الأخيرة التى اشتهرت بها القصيدة ، وجاءت موافقة كل الموافقة لما تصفه من أطوار الحب ؛ وما تشتمل عليه من مقامات السلوك وأحواله .

(١) كشف الوجوه الغر ، على هامش شرح ديوان ابن الفارض ، طبع المطبعة الخيرية سنة

١٣١٠ هـ ، ص ٨ - ٩ . (٢) انظر ص ٦١ - ٦٢ من هذا البحث .

وإذا كانت هذه القصيدة ثمرة من ثمرات الغيبة التي تعاقبت على نفس ناظمها ، فطبيعي أن يكون لهذه الغيبة أثرها فيما امتاز به كثير من أبياتها من الغموض والإبهام ، وفيما فاضت به من رموز وإشارات ؛ الأمر الذي ترتب عليه أن عنى الشراح بهذه القصيدة عناية خاصة فائقة ، فحاولوا شرح معانيها ، والإبانة عن خوافيها ، وتلمس الحقيقة فيما وراء الألفاظ . وليس أدل على هذا الغموض والإبهام ، وعلى ما شاع في القصيدة من رموز وإلغاز ، من هذه القصة التي يرويها سبط ابن الفارض فيذكر أن شيخاً من معاصري جده جاء إلى هذا الأخير واستأذنه في أن يضع شرحاً لقصيدته هذه ، فسأله الشاعر : « في كم مجلد يقع شرحك ؟ » فأجابته الشيخ بقوله : « في مجلدين » ؛ وهنا ابتسم ابن الفارض وقال : « لو شئت لشرحت كل بيت في مجلدين »^(١) . ومهما يكن مما في هذه القصة من إسراف ومبالغة ، فإنها تظهرنا على كل حال أن ألفاظ التائبة الكبرى لم يقصد بها إلى ما يدل عليه ظاهرها ، وإنما قصد بها إلى شيء آخر هو أحوج ما يكون إلى الشرح والتأويل .

وإذا كان ابن الفارض نفسه لم يقيم بهذا الشرح والتأويل ، فقد هيأت الأيام ظروفاً مواتية ظفرت فيها التائبة الكبرى بكثير من الشروح الخصبية والتأويلات الفيضانية التي أعانت من غير شك على كشف كثير من أسرارها ، لا سيما أن الذين قاموا بهذه الشروح والتأويلات كان سوادهم الأعظم من الصوفية الذين ذاقوا ذوق الشاعر ، وشربوا من كأسه وخضعوا لمثل ما خضع من أحوال الوجد . وألوان المجاهدات ، فكانوا لهذا كله أقدر من غيرهم على تذوق المعاني الصوفية ، وكشف النقاب عن الإشارات الباطنية . ومع ذلك فإن بعضهم لم يسلم من الجموح والشطط ، ومسايرة الهوى ، والذهاب في تأويل كثير من الألفاظ تأويلاً هو أبعد ما يكون عن المعاني التي تنطوي عليها ، والمقاصد التي ترمى إليها ، على نحو ما سبقت الإشارة إليه عند الكلام على شرح النابلسي .

ومهما يكن من شيء فإن الإمامة بما وُضع من شروح على قصيدة ابن

(١) ديباجة الديوان ص ٧ .

الفارص الكبرى تكفى لإظهارنا على القيمة الصوفية للقصيد من ناحية ، وعلى مبلغ عناية الشراح بها من ناحية أخرى ومن هذه الشروح ما يزال مخطوطاً إلى الآن ، وما تهبأ له من حظ الإذاعة عن طريق الطبع والنشر : أما المخطوط منها فنلم به فيما يلي :

١ - شرح داود بن محمود القيصرى المتوفى سنة ٧٥١ هـ ؛ وهو شرح صوفى ، أبان فيه الشارح عما فى القصيدة من المعارف الإلهية ، والمواجيد الربانية .
٢ - شرح مختصر لا يعرف واضعه ، ويغلب على الظن أنه مختصر لشرح عبد الرازق القاشانى المسمى « كشف الوجوه الغر » ، والذي سنذكره فيما سنذكر بعد من الشروح المطبوعة .

٣ - شرح محمد أمين الشهير بأمرير بادشاه ، بيّن فيه معانى الألفاظ اللغوية ، والاصطلاحات الصوفية ، تمت كتابته فى ١١ شعبان سنة ١٠٣٤ هـ .
وتوجد هذه الشروح بدار الكتب المصرية .

٤ - شرح قاضى القضاة بمصر عمر بن إسحق بن أحمد الغزنوى المعروف بالسراج الهندى والمتوفى سنة ٧٧٣ هـ (١) :

٥ - شرح الشمس البساطى المالكى ، والجلال القزوينى الشافعى . وقد ذكرهما صاحب الشذرات مع السراج الهندى المذكور آنفاً ، حيث قال عن ثلاثتهم فى معرض الكلام عن شرح التائية الكبرى : « وقد اعنتى بشرحها جماعة من الأعيان كالسراج الهندى الحنفى ، والشمس البساطى المالكى ؛ والجلال القزوينى الشافعى ، غير متعاقبين ولا مبالين بقول المنكرين الحساد ، شعره ينعت بالاتحاد » (٢) .

٦ - شرح ابن حجر العسقلانى المتوفى سنة ٨٥٢ هـ لبعض أبيات من التائية يقال إنه قدمه إلى الشيخ مدين ليكتب له عليه إجازة ، فكتب له على ظاهره : « ما أحسن ما قال بعضهم :

(١) شذرات الذهب ج ٤ ص ١٥١ .

(٢) حسن المحاضرة فى أخبار مصر والقاهرة . طبع مصر سنة ١٣٢٧ هـ . ج ١ ص ٢٠٠ .

سارت مشرقة وسرت مغرباً شتان بين مشرق ومغرب »

فتنبه ابن حجر إلى أن هناك شيئاً كان قد غاب عنه . وهذا من شأنه أن يحملنا على اعتقاد أن ابن حجر كان قد شرح ما شرح من أبيات التائية على وجه مخالف لما يعنيه القوم ، لا سيما أن ابن حجر كان من ألد خصوم ابن الفارض الذين أرحفوا به ، وشنعوا عليه في أول الأمر ؛ ولكنه عدل عن ذلك ، وأذعن لأهل الطريق ، وصحب مدين إلى أن مات (١) .

٧- شرح الشيخ علي بن عطية الحموي الشهير بعلوان الهيتي والمتوفى سنة ٩٢٢ هـ سماه « مدد القاض والكشف العارض » (٢) .

٨- شرح زين العابدين محمد بن عبد الرؤوف المناوي المصري المتوفى سنة ١٠٢٢ هـ (٣) .

٩- شرح صدر الدين علي الأصفهاني المتوفى سنة ٨٣٦ هـ .

١٠- شرح الشيخ إسماعيل الأنقروى المولوى المتوفى سنة ١٠٤٢ هـ . وهو تركى ألفه سنة ١٠٢٥ هـ . حين كان قاضياً بمصر (٤) .

وأما الشروح المطبوعة فهي :

١- شرح سعيد الدين الكاسانى الفرغانى المتوفى سنة ٦٦٩ هـ . وهو تلميذ من تلاميذ صدر الدين محمد بن إسحاق القونوى المتوفى سنة ٦٧٢ هـ ، وأحد القائلين بالوحدة . ويسمى هذا الشرح « منتهى المدارك » ، ويقع في مجلدين مطبوعين بإستامبول سنة ١٢٩٣ هـ . وهو شرح لغوى صوفى قدم له واضعه بمقدمة في مقامات السلوك وصدور الوجود .

٢- شرح عبد الرازق بن أبي الغنائم بن أحمد القاشانى المتوفى سنة ٧٣٠ هـ . ويسمى هذا الشرح « كشف الوجوه الغر لمعانى نظم الدر » ، طبع على هامش

(١) اليواقيت الجواهر في بيان عقائد الأكابر . طبع مصر سنة ١٣٥١ هـ . ج ١ ص ٢٢ .

(٢) كشف الظنون طبع ليزج سنة ١٨٤٥ م ج ٢ ص ٨٦ .

(٣) المرجع نفسه الصفحة نفسها .

(٤) المرجع نفسه والصفحة نفسها .

نسخ شرح الديوان المطبوعة بمصر سنة ١٣١٠ هـ وسنة ١٣٢٩ هـ . ومثل هذا الشرح كمثل شرح الفرغاني في أنه لغوى وصوفى معاً ، وفي أن له مقدمة تشتمل على قسمين : الأول منهما في المعارف . وهو خمسة فصول : والثاني في المواجيد وهو خمسة فصول أخرى : ناهيك بأنه يشترك مع شرح الفرغاني بغلبة مذهب ابن عربي في وحدة الوجود عليه . شأنهما في ذلك كشأن شرح النابلسي . وليس غريباً أن يذهب الفرغاني والقاشاني هذا المذهب في شرح تائيه ابن الفارض الكبرى على حساب وحدة الوجود التي هي لب مذهب ابن عربي : فقد حكى عن صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي وهو تلميذ ابن عربي . أنه عرض لهذا الأخير في شرح التائية . فقال ابن عربي للصدر : « لهذه العروس بعل من أولادك . فشرحها الفرغاني وعفيف الدين سليمان بن علي التلمساني » . وكلاهما من تلاميذ صدر الدين^(١) . الذي كان بدوره تلميذاً لابن عربي . كما كان القاشاني والنابلسي تلميذين من تلاميذ مدرسته . غير أن الأستاذ نلتينو يرى أن القاشاني أكثر أمانة في شرحه من النابلسي : وذلك لأن القاشاني توفي بعد ابن الفارض بقرن من الزمان . في حين أن النابلسي توفي بعده بأكثر من خمسة قرون^(٢) . ولعلنا إذا أردنا أن نلتمس تفسيراً لتأثير هؤلاء الشراح مذهب ابن عربي في وحدة الوجود . ومحاولتهم الملاءمة بين هذا المذهب وبين مذهب ابن الفارض في تائيه الكبرى . وجدنا أن لهذا كله أصله في القصة التي يروى فيها أن ابن عربي أرسل إلى ابن الفارض يستأذنه في وضع شرح لتائيه الكبرى : فأجابها الشاعر بقوله : « كتابك الفتوحات المكية شرح لها »^(٣) : فأكبر الظن أن شراح التائية الذين ذهبوا في شروحهم إلى أن ابن الفارض تلميذ لابن عربي . كانوا متأثرين بهذه القصة . مستغلين لها . مسرفين في ذلك إلى حد بعيد . ونحن إن سلمنا جدلاً بصحة هذه القصة من الناحية التاريخية . لا نستطيع مع

(١) كشف الظنون ، ج ٢ ، ص ٨٥ - ٨٦ .

(٢) Revista degli Studi Orientali, vol. VIII, p. 540.

(٣) انظر ص ٤١ من هذا البحث .

ذلك أن نظمته إلى ما تدل عليه من الناحية المذهبية ، وهو أن تكون التائبة الكبرى صورة أخرى للفتوحات المكية . فابن الفارض في تائبه شاعر من أصحاب الأذواق والمواجيد . خضعت نفسه لأحوال نفسية . وتقلبت في أطوار متعاقبة للحب الذي انتهى به إلى فئائه عن نفسه ، وعن شهوده ماسوى الذات الإلهية ، فإذا هو يشعر باتحاده مع الذات الإلهية شعوراً لا يدوم إلا بقدر ما تدوم حال الاتحاد ؛ . وابن عربي إن كان من أصحاب الأذواق والأحوال ، فإن الغالب عليه هو الروح الفلسفي التيوزوفي . والموجه لمذهبه في وحدة الوجود هو الفكر النظري الذي يعتمد على الاستدلال في أكثر الأحيان . وليس معنى هذا أننا ننكر كل صلة أو تشابه بين تائبة ابن الفارض وبين فتوحات ابن عربي : فليس من شك في أن كثيراً من المصطلحات الصوفية ، والأنظار الفلسفية التي ترد في التائبة يمكن أن يلتبس له مقابل في الفتوحات ، الأمر الذي يترتب عليه أن ما يذكره ابن الفارض من هذه الأنظار والمصطلحات مجملاً مشاراً إليه في تائبه . يمكن أن نجده عند أبي عربي مفصلاً معبراً عنه تعبيراً فياضاً في فتوحاته . ومع ذلك فلا ينبغي أن نسرف فنعد الفتوحات شرحاً للتائبة فيما يتعلق بكل المصطلحات : إذ أن من هذه المصطلحات ما يستعمله ابن الفارض بمعنى مختلف عن المعنى الذي يستعمله فيه ابن عربي . على نحو ما سنبينه مفصلاً في موضعه من الكتاب الثالث من هذا البحث .

وليس ما ذكرنا هو كل السبب الذي من أجله تأثر الفرغاني مذهب ابن عربي في وحدة الوجود . وشرح في ضوئه تائبة ابن الفارض الكبرى : بل إن هناك شيئاً آخر وهو ما يحكى من أن صدر الدين القونوي الذي عرفنا أنه تلميذ لابن عربي وأستاذ للفرغاني . كان يحضر في مجلسه جماعة من العلماء وطلبة العلم . ويتكلم في فنون من العلوم ، ويحتم كلامه بذكر بيت من القصيدة (نظم السلوك) ، ويتكلم عليه بالفارسية كلاماً غريباً لدنياً لا يفهمه إلا صاحب ذوق وشوق^(١) . وما يقال أيضاً من أن ابن عربي وضع على التائبة خمس

(١) دياجة الديوان طبع حلب سنة ١٢٥٧ هـ ص ١٠ - ١١ .

كتراسات كانت بيد صدر الدين الذي كان في آخر درسه يحتم بيت منها ،
ويذكر عليه كلام ابن عربي ، ثم يتلوه بما هورده بالفارسية ؛ وانتدب لجمع
ذلك سعيد الدين الفرغاني^(١) . وهنا نتبين أن لشرح الفرغاني أصلاً يمت
بسبب قوياً إلى ابن عربي ومذهبه في وحدة الوجود . يضاف إلى هذا كله ما
يروى من أن الفرغاني قرأ الثانية على جلال الدين الرومي المولوي . وشرحها
بالفارسية ، ثم بالعربية بعد ذلك ، وسمى شرحه « منتهى المدارك » ، الأمر الذي
نتبين منه أن لهذا الشرح أصلاً فارسياً ؛ وأن وضع هذا الشرح بالفارسية أولاً
ثم بالعربية ثانياً ، كان سبباً في هذه الأعجمية التي غلبت على أسلوبه وعباراته ،
وهذا الغموض الذي يكاد يسيطر عليه كله ، لا سيما مقدمته التي يتحدث فيها
عن مقامات السلوك وصدور الوجود ، هذه المقدمة التي ينجيل لنا ونحن تقرؤها
أننا إزاء ألفاظ قد وضع بعضها إلى جانب بعض وضعاً خفي معه المعنى الذي
تنطوى عليه ، والغرض الذي ترى إليه .

٧ - سبقت الإشارة إلى أن في ديوان ابن الفارض قصيدتين تختلفان عن
بقية قصائد الديوان في أنهما صوفيتان بكل ما في الكلمة من معنى ، في حين
أن غيرهما من القصائد الأخرى يمكن أن يتردد القارئ في حكمه عليه بين
الإنسانية والصوفية ، وأن هاتين القصيدتين هما « الثانية الكبرى » التي مطلعها :
سقتني حميا الحب راحة مقلتي وكأسي محيا من عن الحسن جسلت
و « الميمية » التي مطلعها :

شربنا على ذكر الحبيب مدامة سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم
وقد أبنأ فيما سبق عن قيمة الثانية ، وذكرنا شروحها المختلفة التي تكشف
عما لها من جلال الشأن وعظم الخطر . ونريد هنا أن نتعرف مكانة الميمية وشروحها
تتمة للصورة التي نحب أن نعطيها عن آثار ابن الفارض :
ولعل أول ما يلاحظ على هذه القصيدة الميمية أنه لم يؤثر عن ابن الفارض

(١) كشف الظنون ج ٢ ، ص ٨٥ - ٨٦ .

في شأنها تسمية سماها بها على نحو ما فعل بالتائية الكبرى ؛ ومع ذلك فقد عرفت الميمية باسم « الخمرية » ؛ وأكبر الظن أن شراحها هم الذين أطلقوا عليها هذا الاسم ، واستخلصوه من موضوعها وهو وصف المدامة أو الخمر التي كنى بها الشاعر عن المحبة الإلهية ، أو المعرفة الإلهية . وليس من شك في أن هذه التسمية ملائمة كل الملازمة لما تشتمل عليه القصيدة . وإذا كنا في هذا الموضوع من بحثنا لا نرى إلى إظهار الخصائص الصوفية والفلسفية لحب ابن الفارض . وهو ما سنحاوله في الكتابين الثاني والثالث ، فقد رأينا أن نقف هنا عند ذكر ما ظفرت به « الخمرية » من شروح بعضها عربي ، وبعضها الآخر فارسي ، وكلها أو جلها يرى إلى الإبانة عن المعاني الصوفية التي تنطوي عليها ألفاظ القصيدة وكتايباتها . وإليك هذه الشروح :

- ١ - شرح داود بن محمود القيصرى المتوفى سنة ٧٥١ هـ وهو شرح صوفى ذو نزعة فلسفية ، ذكر في أوله مقدمات ثلاثاً في حقيقة المحبة وأقسامها . وأهداه إلى أمين الدين عبد الكافي بن عبد الله التبريزى ، والطيب محمد بن ناصر الحسينى الكيلانى . وما يزال مخطوطاً . ومنه نسخة بدارالكتب المصرية .
- ٢ - شرح المولى أحمد بن سليمان بن كمال باشا المتوفى سنة ٩٤٠ هـ ؛ وهو مخطوط محفوظ بدارالكتب المصرية .
- ٣ - شرح محمد بن محمد الغمرى سبط المرصنى . واسمه « الزجاجية البلورية في شرح القصيدة الخمرية » ، انتهى من وضعه في ٨ ذى الحجة سنة ٩٥٩ هـ ؛ وهو محفوظ بدارالكتب المصرية .
- ٤ - شرح السيد على بن شهاب الهمذانى المتوفى سنة ٧٨٦ هـ . واسمه « مشارب الأذواق » ؛ وهو بالفارسية^(١) .
- ٥ - شرح المولى عبد الرحمن بن أحمد الجامى المتوفى سنة ٨٩٨ هـ . وهو بالفارسية أيضاً^(٢) .

(١) كشف الفنون ج ٤ ص ٥٣٦ .

(٢) المرجع نفسه .

- ٦ - شرح المولى علمشاه عبد الرحمن بن صاچلی أمير المتوفى سنة ٩٨٧ هـ^(١) .
 ٧ - شرح القاضي صنع الله بن إبراهيم المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ ، التزم فيه أربعين جواباً على اعتراض ابن كمال باشا على الجاهي^(٢) .

وقد اطلعنا على العربي من هذه الشروح . واستعنا به على فهم كثير مما تنطوى عليه أبيات الخمرية من المعاني العميقة والإشارات الدقيقة . على أن أوفى ما وقفنا عليه منها . وأقربه إلى الروح الصوفي والمنزع الفلسفي هو شرح القيصرى الذى حلل فيه المحبة ، وبين أقسامها المختلفة . ومزج شرحه لبعض الأبيات بأراء فلسفية حيناً ، وبعقائد شيعية حيناً آخر . وليس من شك في أن كثرة هذه الشروح . وتعدد واضعيا . وتنوع المواد التى تحتويها . يكتفى لإظهارنا على ما للخمرية من قيمة صوفية ومنزع فلسفى ، وعلى أن لهذه القصيدة اتجاهاً أبعد . وفكرة أعمق ، ومعنى أدق . مما يظن الذين يأخذونها بظاهر ألفاظها . ويتوهمون أن الشاعر إنما نظمها متغنياً الخمر المنادية . واصفاً لها . وذلك على نحو ما زعم كليمان هيوار (Clément Huart) في الأسطر القليلة التى أفردها لابن الفارض .

وهكذا نرى أن شروح الخمرية مضافة إلى شروح التائية الكبرى . إن دلت على شيء فهى إنما تدل على هذه العناية الفائقة التى وجهها الشراح إلى هاتين القصيدتين الصوفيتين . وعلى أن هؤلاء الشراح قد مدوا بذلك آفاقاً اولاهم لظلت ضيقة . وفتحوا أبواباً لولاهم لبقيت مغلقة ، وليس من شك في أن ما بذلوه في هذه السبيل من جهد . وما تحملوه من مشقة وعناء . قد فعل فعله . وآتى أكله . في تاريخ الحياة الروحية والحركة الصوفية في الإسلام .

٨ - وكما ظفر ديوان ابن الفارض بعناية الصوفية والإخصائيين من الشراح هذه العناية التى شهدنا كثيراً من آثارها فيما قدمنا من شروح . أصاب كذلك حظاً

(١) المرجع نفسه ص ٥٣٧ .

(٢) المرجع نفسه ٥٣٧ . (يلاحظ أن الشروح الأخيرة كلها بالفارسية) .

موفوراً من الذبوع والانتشار بين الخاص والعام ، سواء عن طريق حفظه وإنشاده في حلقات الذكر من ناحية . أم عن طريق نقله إلى مختلف اللغات الأوروبية من ناحية أخرى . وقد سبقت الإشارة إلى أن شعر ابن الفارض كان يحفظه ويعلمه الأحداث في المدارس وإن لم يفهموه . كما كان أهل مكة ينشدونه على المآذن في الأسحار^(١) . ونزيد هنا ما يحدثنا به ليون الأفريقي في الفصل الرابع والأربعين من القسم الثالث من كتابه المسمى (Della Descrittione dell Africa) من أن صوفية مراکش في عصره (أى في الربع الأول من القرن السادس عشر الميلادى) كانوا ينشدون أشعار ابن الفارض في حلقات أذكاهم^(٢) . وما يحدثنا به إميل درمنجم (Emile Derminghem) من أن شعر ابن الفارض ما فنى معدوداً إلى اليوم قوتاً لقلوب الصوفية المراكشيين حتى إن بعضهم ليحفظه عن ظهر قلب كما يحفظ القرآن ، وبحيث ترى هذا الشعر ينشد ويشرح في كل زاوية وفي كل مجلس يجمع الفقراء^(٣) . وقد أثبت درمنجم في كتابه عن خميرية ابن الفارض رسالة هي غاية في دقة الوصف وبراعة التعبير تلقاها من شاب مراكشى يصور فيها مبلغ ذبوع شعر ابن الفارض بين مواطنيه . وما يتركه إنشاد هذا الشعر في نفوس الفقراء وهم في مجالس الأذكار^(٤) .

وكذلك كان لشعر ابن الفارض في طرابلس الغرب شأن يذكر : فقد ذكر محمد مخلوف في كتابه المسمى « المواهب » ص ٣٤١ عن الصوفى الطرابلسى محمد بن عبد الرحمن الرعيني المعروف بالحطاب الكبير (٨٦١ - ٩٤٥ هـ) أنه « كان يقال بحضرته مقطعات الششترى وكلام ابن الفارض (كذا) ، ويزيل ما في كلام القوم من الإشكال » : ناهيك بأن القادرية يصطنعون شعر ابن الفارض دائماً لإهاجة الانفعال ، وإثارة العاطفة ، بحيث يوجه العبد بكلمه

(١) انظر صفحة ٨٤ و ٨٥ من هذا البحث .

Revista degli Studi Orientali, vol. VIII, p. 17.

(٢)

L'éloge du Vin, p. 65.

(٣)

(٤) المرجع نفسه ص ٦٤ - ٦٧ .

إلى الحق توجيهاً يفنى معه عن نفسه فناء لا يشعر فيه بوجوده^(١).
 وأما مصر والشام فأظن أننا في غير حاجة إلى أن نذكر على أن شعرا شعرا قد
 شاع وذاع فيهما إلى حد بعيد ، حتى إنك لا تكاد تعثر على أديب أو متأدب ،
 ولا على صوفي أو متصوف ، إلا وقد استوعب ديوان ابن الفارض ، أو حفظ
 بعض قصائده ، وعارض بعضها الآخر أو شطره على أقل تقدير . وحسبي دليلاً
 على هذا إنشاد أهل الطرق الصوفية في مصر كثيراً من شعرا شعرا ، واستعانهم به
 على خلق جو فياض بالانفعال ، مفعم بمظاهر الوجد في حلقات الذكر ؛
 وما شهدته بنفسى في بعض المنتسبين إلى إحدى الطرق الصوفية من بكاء وتواجد
 وتأثر عميق عند سماعه أبياتاً من خمرة ابن الفارض أو تائيته الكبرى أو الصغرى ؛
 وما دهشت له إذ لقيت ذات مرة رجلاً أميناً يحفظ الديوان كله حفظاً جيداً ولو
 أنه لا يفهم معانيه .

ولا يقف ذبوع شعرا ابن الفارض عند هذا الحد من الانتشار في بلاد المشرق
 والمغرب الإسلاميين ؛ وإنما هو يتجاوز هذه البلاد إلى البلاد الأوروبية فيترجم
 إلى لغاتها المختلفة تارة ، وتنشأ حوله بحوث ودراسات ، أو توضع عليه تعليقات
 وملاحظات تارة أخرى ، وذلك كله على الرغم مما يشيع في هذا الشعر من المحسنات
 البديعية التي تجعل ترجمته إلى أية لغة أمر ليس من اليسر بحيث يمكن نقله
 نقلاً سليماً مستقيماً يحفظ عليه ما بين ألفاظه من جناس أو طباق أو مقابلة ،
 وما عسى أن يكون بين هذه الألفاظ من تناسب واتساق يشبهان ما يوجد من
 ذلك بين النغمات الموسيقية . ومهما يكن من شيء فقد عرف شعرا ابن الفارض
 في فرنسا وإنجلترا وألمانيا وإيطاليا ، وترجم إلى لغات هذه الأمم ، كما ترجم إلى
 اللاتينية أيضاً . وما نحن أولاء نيين فيما يلي أشهر ترجماته الأوروبية :

في اللاتينية ظهر بعض قصائده القصار :

١ - فترجم فابريسيوس (Fabricius) القصيدة التي مطلعها :
 أنتم فروضى ونفلى أنتم حديثي وشغلي

وأثبت ترجمته في كتابه

(Specimen Arabicum, Rostock, 1638, in 4°, p. 151)

٢ - وترجم و. جونز (W. Jones) القصيدة التي مطلعها :

أبرق بدا من جانب الغور لامع أم ارتفعت عن وجه سلمى البراقع

وقد أثبت الترجمة والنص في كتابه (Commentarū Poeseos Asiaticae, Londres, 1774 & Leipzig, 1777, in 8°, p. 69)

٣ - وترجم ج. ا. والن (G.A.Wallin) الأبيات التي مطلعها :

جسّقت جنة من ناه وباهي ورباه منى لولا وباه

وقد نشر ترجمته ومعها شرح النابلسي في سنة ١٨٥٠ م تحت عنوان :

(Carmen elegiacum Ibnu'l Faridi cum commentario Abdul Ghanini (Nâbolsi)

وفي الفرنسية

١ - نقل سلفستّر دي سامي (Silvestre de Sacy) في كتابه

(Cherstomahtie Arabe) ج ٣ ص ١٤٣ - ١٤٧ القصيدة التي مطلعها :

صد حمى ظمى لماك لماذا وهواك قلبي صار منه جدًا إذا

وعلق عليها ، كما نقل تسعة من الألغاز التي أثبتت في آخر الديوان .

٢ - ونقل جرانجريريه دي لاجرانج (Grangeret de Lagrange) بعض

القصائد القصار ، كما نقل الحميرية ، وهذا كله في كتيبه المسمى (Extraits du Anthologie, Arabe, 1823، وفي كتابه المسمى divan d'Omar Ibn Faredh, 1823)

٣ - ونقل بعض القصائد القصار الأخرى كل من دي مارتينو (F. de Martino)

وعبد الخالق بك ثروت في كتابهما (Anthologie de l'Amour Arabe,

(Le Monde Poétique) ، وجماتي في عدد من أعداد (Le Monde Poétique)

سنة ١٨٨٦ ص ١٦٤ ، وواصف بطرس غالي باشا في (Le Perles Eparpillées)

٤ - ونقل إميل درمنجم الحميرية ، وشرح النابلسي عليها وأضاف إليها

تعليقات نافعة ، وقدم لترجمته بمقدمة في نشأة التصوف الإسلامي وتطوره ،

ذكر فيها تاريخ بعض الصوفية وأقوالهم بصفة عامة ، وترجمة حياة ابن الفارض وابن عربي بصفة خاصة . يضاف إلى هذا ما نقله من بعض القصائد أو بعض الأبيات على نحو ما فعل بالقصيدة التي مطلعها :

ما بين معترك الأحداق والمهج أنا القتيل بلا إثم ولا حرج

وبالقصيدة التي مطلعها :

قلبي يحدثني بأنك متلقى روحى فداك عرفت أم لم تعرف

وبالقصيدة التي مطلعها :

ته دلالات فأنت أهل لذاكا وتحكم فالحسن قد أعطاك

وضمن هذا كله كتابه : (L'Eloge du Vin, Paris, 1931) .

ونحن إذا استثنينا من هؤلاء المترجمين سلفستر دى ساسي وإميل درمنجم ، رأينا أن سوادهم الأعظم قد نقل ما نقل من شعر ابن الفارض على أنه شعر غزلي إنساني أو خمري مادي . مثلهم في ذلك كمثل هيوار إذ يصور ابن الفارض في صورة الشاعر الخمرى الذى يحب عصير الكرم حباً عنيفاً . ولا كذلك سلفستر دى ساسي وإميل درمنجم : فأولهما كان على ما يبدو أول من تناول في فرنسا التصوف الإسلامى بنقل آثاره إلى الفرنسية تارة ، وبإنشاء بحوث حولها أو وضع تعليقات عليها تارة أخرى ، كما نتبين ذلك من دراسته لكتاب عبد الرحمن الجاهلي وهو الكتاب المسمى « نفحات الأنس »^(١) ، وثانيهما يظهرنا في كتابه عن « الخمرية » على أنه لم يأخذ هذه القصيدة بظاهر ألفاظها . بل نظر إليها بعين الصوفية التي تجعل منها طائفة من الرموز والإشارات . ومجموعة من التلويحات والكنائيات . التي قصد بها الشاعر إلى ما هو أبعد مما يدل عليه ظاهرها . ولولم يكن ذلك كذلك لما عني درمنجم بنقل شرح التابلسي وهو ما هو من صوفية ، ولا بشيء من تاريخ التصوف الإسلامى الذى قدمه بين يدي ترجمته .

وفي الإنجليزية ترجم نيكلسون في كتابه (Litterary History of the Arabs) بعضاً من التائية الصغرى التي مطلعها :

نعم بالصبا قلبي صبا لأحبتني فيا حبذا ذاك الشذا حين هبت
وترجم في كتابه (Studies in Islamic Mysticism) ثلاثة أرباع التائية
الكبرى ، والحمزية كلها ، والقصيدة التي مطلعها :

ما بين ضال المنحنى وظلاء ضل المتيم واهتدى بضلاله
والقصيدة التي مطلعها :

ته دلالا فأنت أهل لذاكا وتحكم فالحسن قد أعطاك
والقصيدة التي مطلعها :

ما بين معترك الأحداق والمهجع أنا القليل بلا إثم ولا حرج

وقدم المستشرق الإنجليزي بين يدي هذا كله بحثاً في حياة ابن الفارض
وشعره والخصائص الأدبية والصوفية لهذا الشعر ؛ وعاق على التائية الكبرى
تعليقات يرجع أكثرها إلى شرحي القاشاني والناقلي ، وعلى الحمزية بتعليقات
مستمدة من شرح الناقلي وحده .

على أن شعر ابن الفارض وإن كان قد وفق إلى من أحسنوا ترجمته إلى
اللغات الأوروبية الآنف الذكر ، فهو لم يكن كذلك فيما ترجم منه إلى الألمانية
فقد ترجم إلى هذه اللغة الأخيرة هامر پورجستال (Hammer Purgstall)
التائية الكبرى سنة ١٨٥٤ م ، وقد لاحظ نلّينو المستشرق الإيطالي على هذه
الترجمة أنها ليست من الدقة والأمانة بحيث تعطى صورة صادقة لأصل القصيدة
وروحها وطبيعتها الحقيقية (١) .

ولا كذلك كان حظ شاعرنا فيما ترجم منه إلى الإيطالية : فقد عني به
المرجمون من الإيطاليين فنقلوه إلى لغتهم أولاً ؛ ثم عني به بعد ذلك بحائهم
وعلمائهم فتناولوه بالدرس والتحليل والتفسير والتعليل . وأولئك وهؤلاء كانوا من

دقة الترجمة ، وعمق البحث ، والقدرة على استيعاب شعر الشاعر الصوفي ، والتوغل فيما انطوى عليه هذا الشعر من مذهب صوفي ، بحيث استطاعوا أن يقدموا لنا ثمرات ناضجة لهذا الجهد العلمي الموفق على نحو ما سنتبينه من ذكر البحث الذي قام به كل من دي ماتيو (Di Matteo) ونلينو (Nallino) بنوع خاص . وحسبنا أن ندل على ما وفق إليه ابن الفارض في ترجمة شعره والعناية ببحثه في الإيطالية بذكر الترجمات والبحوث التالية :

١ - ترجم بيترو فالرجا (Pietro Valerga) قصائد ابن الفارض القصار ، ووازن بينها وبين شعر بترارك (Pétrarque) وذلك في كتابين هما :

أ - (Divano di Omar figlio di Al Fared 1874)

ب - (II Divano di Omar ben Al Fared, tradotto e pargonotto col Canzoniere del Petrarca, Florence, 1874)

وتعد ترجمة فالرجا أشمل ترجمة ظهرت للقصائد القصار في أوربا على حد قول درمنجم^(١) .

٢ - وترجم أجنازيو دي ماتيو « التائية الكبرى » ، وظهرت ترجمته في نسخ خطية خاصة لم تخرج للجمهور : وعنوانها : (Ibn al Farid, Il gran poema mistico noto col nomeal Tâiyyah al Kubra, Roma, 1917)

٣ - وكانت ترجمة دي ماتيو للتائية الكبرى مما دفع نلينو إلى وضع بحث عن ابن الفارض وشعره وصوفيته ، وإلى نقد ما ترجم به دي ماتيو بعض المصطلحات الواردة في القصيدة ، الأمر الذي حمل دي ماتيو على أن يرد على نلينو ، وحمل نلينو على أن يرد أخيراً على دي ماتيو في بحث آخر . وكانت مجلة (الدراسات الشرقية) ميداناً تساجل فيه المستشرقان الإيطاليان ، وتنازعا فيما بينهما حقيقة شعر ابن الفارض ، والمذهب الصوفي الذي انطوى عليه هذا الشعر . تنازعاً ليس من شك في أنه أفاد العلم فائدة محققة . وها نحن أولاء نذكر هنا عناوين المقالات التي كانت ثمرة لهذه الترجمة الإيطالية للتائية الكبرى :

١ - فأما مقالة نلّينو الأولى فعنوانها : (Il poema mistico d'Ibn al Farid :
in una recente traduzione italiana)^(١)

ب - وأما مقالة دي ماتيو التي رد بها على نلّينو فعنوانها :

(Sulla mia interpretazione del poema Mistico d'Ibn al Farid)^(٢)

ج - وأما مقالة نلّينو الثانية التي رد بها على دي ماتيو فعنوانها :

(Ancora su Ibn al Farid e sulla mistica musulmana)^(٣)

ومهما يكن من أمر الخطأ الذي وقع فيه دي ماتيو ، والنقائص التي كشفها نلّينو في ترجمته للتائية الكبرى ، فإن هذه الترجمة قد ظفرت مع ذلك بإعجاب العلماء الأوربيين ، فقال نيكلسون عن دي ماتيو إنه أعطانا لأول مرة صورة دقيقة لأصل التائية ، وليس هذا بالعمل الهين^(٤) . وكذلك كانت بحوث نلّينو التي أثارها هذه الترجمة محل الإعجاب والتقدير ، فقال عنها نيكلسون أيضاً إنها تشتمل على دراسة نقدية لأجزاء عدة من القصيدة ، هي أهم عمل قام به مستشرق أوربي درس ابن الفارض^(٥) .

هذه الترجمات والبحوث ، مضافة إلى ما تقدم ذكره من تعليقات وشروح . تظهرنا من غير شك على أن شعرا ابن الفارض كان من جلال الشأن وعظم الخطر بحيث عني به وأقبل عليه أرباب الذوق من الصوفية ، وأصحاب الفكر من الباحثين : أولئك يستوعبون معانيه بأرواحهم ، ويتذوقونها بقلوبهم ، ويتعرفون أسرار هذه المعاني بما أوتوا من صفاء القلب وجلاء الذوق ؛ وهؤلاء يفهمونه بعقولهم ويستشفون خوافيه بنور أفكارهم . فينقلونه من لغته الأصلية إلى لغاتهم . وينشئون حوله الدراسات الحسنة والبحوث العميقة ؛ ومن أولئك وهؤلاء من كان موفقاً ، ومن أخطأه التوفيق . ومهما يكن من شيء فإن هذا كله يبين الحركة الصوفية التي أثارها ديوان ابن الفارض ؛ وغناها ونماها شعره بما وضع عليه من شروح ، كما يظهرنا على النشاط العلمي والبحث النقدي اللذين ولدهما هذا

Revista degli Studi Orientali, v. VIII, p. 1-106.

(١)

(٢) المرجع نفسه ص ٤٧٩ - ٥٠٠ . (٣) المرجع نفسه ص ٥٠١ - ٥٦٢ .

Studies in Islamic Mysticism, Preface p. VII.

(٤)

(٥) المرجع نفسه .

الشعر وهذه الشروح . : « يتبع أن هذه الجهود ، ما وفق منها وما لم يوفق ، هي محاولات الشعور والعقل الإنسانيين في استنكاه أسرار الآثار الصوفية لابن الفارض . وإدراك ما تنطوى عليه من المعاني الخفية . واستخلاص ما تدعو إليه من المثل العليا : وتنبؤ ما تفيض به من الروحانية .

على أن كارا دى فو (Cara de Vaux) قد ذهب في تقويم ديوان ابن الفارض مذهباً لا نقره عليه . وهو أن ليس لهذا الديوان أهمية كبرى في التاريخ الفلسفي : وأن ما هو خليق بالعناية من غير شك هو شروحه ، واستدل على ذلك بشرح القيصرى للخميرية وهو الشرح الذى حلل صاحبه في مقدمته المحبة وبين أقسامها المختلفة ومزجه ببعض الآراء الفلسفية . وانتهى فيه إلى آراء مشائية تؤلف في النهاية نظرية مسيحية^(١) . ويخطئ كارا دى فو في إنكاره على ديوان ابن الفارض أهميته الفلسفية وقيمته الروحية : كما يسرف في إكباره من شأن شرح القيصرى للخميرية : فإن أقسام المحبة التي ذكرها القيصرى في شرحه ، والتي أكبرت هذا الشرح في عين دى فو ، ليست في الحقيقة من اختراع القيصرى نفسه : ولا هي من الأشياء التي لم يذكرها ابن الفارض في شعره . ولو قد أنعم دى فو النظر فيما تصوره « الثائية الكبرى » من أطوار المحبة . وفيما يقابل كل طور من مراتب المعرفة ، لتبين له أن ديوان ابن الفارض يمكن أن يشرح نفسه بنفسه ، وأن له من القيمة الصوفية والفلسفية ما لا يقاس إليه بعض شروحه . وليس معنى هذا أننا ننكر على الشراح جهودهم المضيئة الموفقة في أكثر الأحيان ؛ بل الذى ننكره هنا هو ما يذهب إليه دى فو من إنكار قيمة الديوان من الناحية الفلسفية ، وإثبات هذه القيمة لشروحه : فما لا شك فيه أن ابن الفارض قد انتهى في تائيته الكبرى إلى مذهب صوفي في الوحدة انطوى على كثير من المنازع الفلسفية ، كما أنه قد أعطانا في خميرته نظرية في المحبة من حيث هي أصل الخلق والمنبع الذى فاض منه كل شيء ، وهذا ما سنحاول الإبانة عنه في الكتابين الثانى والثالث من هذا البحث .

الفصل الرابع

ابن الفارض بين خصومه وأنصاره

الخلاف بين الفقهاء والصوفية - التوفيق بين الشريعة والحقيقة - ابن الفارض بين الإكبار له والإنكار عليه - الطعن عليه في حياته وبعد مماته - خصومه ونعيمهم على حاله ومذهبه : ابن بنت الأعرز - ابن تيمية - ابن خلدون - ابن حجر العسقلاني - البقاعي المتبلي - السيد محمد أمين أفندي - موقفنا من هؤلاء الخصوم ومن ابن الفارض وأذواقه ومذهبه - أنصار ابن الفارض ودفاعهم عنه : السلطان قايتباي ، السلطان العثماني ، زكريا الأنصاري ، ابن حجر الهيتمي - ابن خلدون - السيوطي - الشعرائي - غاتمة .

١ - يحدثنا التاريخ بأن ثمة خلافاً قوياً قد نشأ بين الفقهاء والصوفية . وبأن هذا الخلاف كان يقوى أمره ويشتد في بعض الأحيان حتى يأخذ صورة الخصومة العنيفة التي لم تكن بين أهل الظاهر وبين أهل الباطن فحسب . بل كانت بين أهل الظاهر أنفسهم إذ يتناولون حياة صوفي من الصوفية . ويحاولون أن يتعرفوا حقيقة مذهبه وعقيدته . ومبلغ ملاءمة هذا كله أو منافاته لأحكام الكتاب والسنة . فكان بعضهم يتعصب لهذا الصوفي أو ذاك . ويرى أن ما فاضت به نفسه من أذواق وأحوال وما نطق به لسانه من عبارات وأقوال . ليس فيه ما يتنافى وأحكام الشريعة . في حين أن بعضهم الآخر كان يتعصب على هذا الصوفي أو ذاك . فينظر إلى أحواله وأقواله وسلوكه في حياته العامة والخاصة . على أن كل أولئك ضروب من الأباطيل . وألوان من الجهالات والأضاليل . وكل فريق من أولئك وهؤلاء يحاول أن يدلل على صدق رأيه بما ورد في القرآن الكريم . وما أثر عن النبي من حديث شريف . وعن الصحابة والتابعين وغيرهم من السلف الصالح . والحق أن من الصوفية فريقاً متطرفاً عبر عن حاله ومذهبه بعبارات هي غاية في الجرأة . وأبعد ما تكون عن حدود القصد والاعتدال : كذلك كان من الفقهاء فريق لم يلتزم في حكمه حدود الإنصاف . وإنما أطلق لأهوائه العنان . فلم يأت حكمه منزهاً عن الغرض . ولا مبرراً من التعصب

المنعوم الذى لا يستند إلى أساس قوى من أسس الشريعة ، ولا يقوم عليه دليل قاطع من أدلتها . وليس من شك فى أن أولئك وهؤلاء كانوا مسرفين على أنفسهم وعلى الحق . على أن هذا إن كان صحيحاً بالقياس إلى بعض الصوفية أمثال أبى يزيد البسطامى الذى آثر السكر على الصحو ، وعبر عن فئاته فى الله واتحاده به بقوله : « سبحانى ما أعظم شأنى » ، والحسين بن منصور الحلاج الذى قال فى مثل هذا المقام مقالته المشهورة « أنا الحق » ، وبعض الدراويش الذين أطلقوا أنفسهم على سجيئتها ، وخلوا بينها وبين شهواتها فدخلوا الحشيش ، أو شربوا الخمر ، أو أتوا من المنكرات ما لا يقره شرع أو خلق ، وادعوا أنهم إنما يفعلون هذا كله لأنهم وصلوا إلى مقام سقطت عنهم فيه التكاليف — إذا كان هذا صحيحاً بالقياس إلى هؤلاء ، فمن الصحيح أيضاً أن كثيراً من الصوفية قد اصطنع الحزم والعزم وآثر فى سلوكه الخضوع لأحكام الشرع وقوانين الخلق ، وعمد فى مذهبه وفى أقواله التى يصور بها هذا المذهب إلى التمشى مع أحكام الكتاب والسنة ، وإذا كان صحيحاً أيضاً أن من الفقهاء من تجاوز حدود الحق والاعتدال ، وسائر سوء النية أو سوء الفهم ، فحكم على بعض الصوفية بأنه كافر أو زنديق أو ملحد ، وهؤلاء يرى من وراء هذا إلى إرضاء الله أو ابتغاء وجهه أو وضع الحق فى نصابه ، بل هو يقصد إلى تمتق عاطفة الجمهور ، أو التقرب من أصحاب السلطان ، أو إشباع شهوة الغرور وحب الظهور ، أو النعمى على صوفى بعينه لشيء منه فى نفسه ؛ إذا كان ذلك كذلك ، فما لاشك فيه أننا نلتقى فى كثير من الأحيان بطائفة صالحة من الفقهاء الذين أقل ما يوصفون به أنهم أصحاب نفوس صافية ، وعقول راقية ، وقلوب عامرة بالإيمان الصادق الذى لا شبهة فيه ولا غبار عليه ، وهذا كله من شأنه أن يجعل أحكامهم مقبولة ومعقولة إلى حد بعيد .

٢- ومهما يكن من أمر هذا الخلاف بين الفقهاء والصوفية ، ومن أن الصوفية قد نظروا إلى الفقهاء على أنهم أهل ظواهر ورسوم ، وإلى أنفسهم على أنهم أهل الحقائق والبواطن ، ومن أنهم يضعون علمهم من حيث هو علم بالحقيقة فى مرتبة أعلى من علم الفقهاء من حيث هو علم بأحكام الشريعة

الظاهرة - مهما يكن من أمر هذا كله فلننا نلاحظ أن طائفة لا يستهان بها من الصوفية قد جعلت من الطريقة أداة لمعرفة الحقيقة دون أن تكون منافية لأحكام الشريعة . وها هو ذا القشيري يصور لنا التوفيق بين الطريقة فيما تقصد إليه من تحقيق بالحقيقة وبين الشريعة فيقول : « إن الشريعة أمر بالتزام العبودية ، والحقيقة مشاهدة الربوبية ، وكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة غير مقبولة ، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة غير مقبولة : فالشريعة أن تعبد الله ، والحقيقة أن تشهد الله : الشريعة قيام بما أمر ، والحقيقة شهود لما قضى وقدر ، وأخفى وأظهر : الشريعة حقيقة من حيث إنها وجبت بأمره ، والحقيقة أيضاً شريعة من حيث إن المعارف به سبحانه أيضاً وجبت بأمره »^(١) . ولعل فيما قاله النبي عليه السلام من أن الإسلام هو التحقق بالإحسان ، وأن الإحسان هو « أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك » ، لعل في هذا القول ما يدل دلالة واضحة على إمكان التوفيق بين الشريعة من حيث هي تحقق بالعبودية ، وبين الحقيقة من حيث هي شهود للربوبية ، الأمر الذي يترتب عليه أن تسقط حجة القائلين بأن المحور الذي يدور عليه التصوف وهو مشاهدة الحقيقة ، شيء لا أساس له من الشريعة .

٣ - وإذا كانت الخصومة بين الفقهاء والصوفية قد لعبت دوراً خطيراً على مسرح الحياة الدينية الإسلامية خلال العصور التاريخية المختلفة ، وكان ابن الفارض - على نحو ما صورنا حياته وشخصيته في الفصول المتقدمة - شاعراً صوفياً من أصحاب الأذواق والمواجيد، وله ديوان شعر عبر فيه عن مذهبه الصوفي في الحب ، لا سيما في قصيدته « نظم السلوك » و « الحميرية » ، فلا بد إذن من أن يكون لما خضعت له نفسه من حال ووجد ، وما أثر عنه من سلوك وأثر من ذوق ، وما صدر عنه من شعر يصور مذهب الصوفي وعقيدته الدينية ، صداه في أوساط الفقهاء، وأثره في تاريخ الحياة الدينية والروحية في العصر الذي عاش فيه الرجل ، وفي العصور التي تلت ذلك العصر ؛ وهذا هو ما نريد أن

(١) الرسالة القشيرية طبع مصر سنة ١٣٤٦ . ص ٤٣ .

نعرض له في هذا الفصل ، فنتعرف رأى رجال الدين ممن نعوأ عليه وأرجفوا به ،
وممن ذادوا عنه ودفعوا كل شبهة من دونه .

قضى ابن الفارض حياته موضع تقدير الوزراء والكبراء والعلماء حتى إن
واحداً منهم لم ينكر عليه شيئاً من حالاته ولا نظمه (١) . وظفر في آخر حياته
بإعجاب الملك الكامل به ، وإقباله عليه هذا الإقبال الذي شهدنا بعض آثاره
في الفصلين الأول والثاني . ومات فإذا هو يصيب في مماته ما أصاب في حياته
من لإجلال وإكبار . وليس أدل على ما انتهى إليه أمر الرجل في حياته من هذا
كله أنه عندما كان يمشى في المدينة ، كان الناس يلتفون من حوله ويتهافتون
عليه ، ويريد كل منهم أن يقبل يده ، فلا يمكن أحداً من ذلك ، بل كان
يكتفى بمصافحتهم ووضع يده في أيديهم (٢) . وليس أدل على ما انتهى إليه
عند مماته من أن الناس كانوا يتهافتون على حمل نعشه ويتزاحمون على جنازته (٣) .
وليس من شك في أن رجلاً انتهى إلى ما انتهى إليه ابن الفارض من هذا كله ،
لا بد أن يكون قد انتهى من تصفية نفسه وتنقية قلبه وتهذيب ضميره إلى حد
بعيد ، أقل ما يوصف به إنه ملائم كل الملائمة لما ينبغي أن تطمح إليه الإنسانية
الراقية من مثل أعلى في حياة الفرد والجماعة .

٤ — على أننا إذا تأملنا ما أشار إليه ابن الفارض نفسه في تائيته الكبرى ،
رأينا أن حظه من الإعجاب به والإجلال له لم يكن مطلقاً ، ولا بمنجاة من
طعن الطاعنين وإرجاف المرجفين : فاستمع إليه حيث يقول :

وهذى يدي لا أن نفسى تخوفت	سواى ولا غيرى لخيرى ترجت ٢٦٥
ولا ذلّ إجمالٍ للذكرى توقعت	ولا عزّ إقبالٍ لشكرى توخت
ولكن لصد الصد عن طعنه على	علا أولياء المنجدين بنجدي ٢٦٧

(١) ديباجة الديوان ص ٤ — يدائع الزهور ١ ص ٨١ .

(٢) ديباجة الديوان ص ٤ .

(٣) انظر صفحة ٥٤ من هذا البحث .

وحيث يقول :

وكيف وباسم الحق ظل تحققي تكون أراجيف الضلال مخيفتي ٢٧٩

إلى أن يقول :

ولي من أتم الرؤيتين^(١) إشارة تنزه عن رأى الحلول عقيدتي ٢٨٤

وفي الذكر ذكر اللبس ليس بمنكر ولم أعد عن حكمتي كتاب سنة ٢٨٥

لتبين أن هناك من طعن على الشاعر في حياته ، ورماه باعتقاد الحلول الذي ينكره الإسلام ؛ ولترى أيضاً أن الرجل فيما يدفع به عن نفسه هذه الشبهة لا يعنيه من الناس ما يستطيعون من إخمال ذكره ، أو ما يقدمون من خير له ، أو ما يظهرون من إقبال عليه ، وما يسدون من شكر له ، وإنما الذي يعنيه هنا هو أن يصد الطاعنين عليه وعلى الأولياء الذين أخذ عنهم مذهبه ؛ ناهيك بأنه وقد تحققت باسم الحق لم يكن لتخيفه هذه الأراجيف التي يذهب فيها المثيرون لها إلى أنه كان حلولياً ، والواقع الذي يشبته هو أنه لم يكن كذلك ، بل مذهبه هنا هو مذهب اللبس الذي لم يخرج فيه عما ورد في الكتاب والسنة .

قامت إذن في حياة ابن الفارض ضجة حول مذهبه وعقيدته ، ومبلغ ملامة هذا المذهب وهذه العقيدة لما ورد في الكتاب والسنة . أما من أثار هذه الضجة ، وأشاع هذه الأراجيف ، فذلك ما لم يذكر ابن الفارض عنه شيئاً أكثر من الإشارة التي تضمنتها أبياته الآتفة الذكر . على أن هذه الضجة التي قامت في حياة الرجل ، ولم تصل إلينا أخبارها واضحة مفصلة ، لم يكده يمضي عليها زمن بعد وفاة الشاعر ، حتى كانت قد قويت واشتدت ، ووضحت ، وامتدت ، وإذا برجال الدين يتناولون حياته الصوفية وما له فيها من أذواق ومواجيد ، ويعكفون على مذهبه الصوفي وما ينطوى عليه من تعاليم ، وإذا بهم يختلفون حول هذا كله ، ففريق يرى

(١) يشير الشاعر هنا إلى ظهور جبريل في صورة دحية ورؤية النبي له على أنه ملك يوحى إليه ، في حين أن من كان بصحبة النبي وقتئذ رأى على أنه الإنسان المعروف لديه باسم دحية . لو قد فصل ابن الفارض هذا في الأبيات ٢٨٠ - ٢٨٣ من النائية الكبرى : فأم الرؤيتين إذن هي رؤية النبي .

في أحواله ومواجهه ضرورياً من الهديان الحاصل من تعاطي الحشيش ، والاستعانة به على إحداث الغيبة ، ويرى في مذهبه من سوء الاعتقاد والقول بوحدة الوجود والحلول ما يناهق تعاليم الإسلام ؛ وفريق آخر ينظر إلى أحوال الرجل ومواجهه على أنها آية من آيات ولآيته ، ودلالة من دلالات صفاء نفسه ونقاء سريره ، وجلاء عين بصيرته ، وينظر إلى مذهبه على أنه ليس حلولاً أو وحدة للوجود أو غير ذلك من العقائد الضالة والمذاهب المخالفة لتعاليم الإسلام ، بل هو إشرافة من إشرافات الكشف ، ونفحة من نفحات الإلهام ، أشرقت بها جوانب نفسه وقد صفت ووصلت إلى آخر طور من أطوار الحب الذي تزول فيه التفرقة بين المحبوب والمحبة أو بين الرب والعبد . وقد ظل الخلاف قائماً بين خصيم ابن الفارض الطاعنين عليه ، وبين أنصاره الذائدين عنه ، يقوى ويعنف حيناً ويلين ويضعف حيناً آخر ، حتى كان المحرم من سنة ٨٧٥ هـ وإذا بهذا الخلاف يبلغ أقصى ما يبلغ من الحدة والشدة حدّاً أكاد يتزعزع معه النظام العام . وما فتئت الحال على ما هي عليه من قلق واضطراب ، وظل رجال الدين على ما هم عليه من تنازعهم أمر ابن الفارض وعقيدته بينهم ، حتى كانت سنة ٩٢٦ هـ وإذا بالقاضي الشافعي زكريا بن محمد الأنصاري يصدر فتواه التي يرى فيها ابن الفارض مما نسب إليه من مذهب ضال وعقيدة زائغة . وقد نقل ابن الأوسى البغدادي عن المناوي ما صور به هذا الأخير اختلاف الناس في حكمهم على ابن الفارض وبغيره من الصوفية وهو قوله : « والحاصل أنه اختلف في شأن صاحب الترجمة (ابن الفارض) ، وابن عربي ، والحنيف التلمساني ، والقونوي ، وابن هود ، وابن سبعين ، وتلميذه الششتري ، وابن مظفر ، والصفار ، من الكفر إلى القبطانية ، وذكر بعض التصانيف من الفريقين في هذه القضية . ولا أقول كما قال بعض الأعلام : سلم تسلم والسلام ، بل أذهب إلى ما ذهب إليه بعضهم أنه يجب اعتقادهم وتعظيمهم ؛ ويحرم النظر في كتبهم على من لم يتأهل لتنزيل ما فيها من الشطحات على قوانين الشريعة المطهرة . وقد وقع بلحمة من الكبار الرجوع عن الإنكار »^(١) . ونقل أيضاً عن الكمال الأذفوي ما ذكره

(١) جلاء العينين في محاكمة الأحمديين ، طبعة بولاق سنة ١٢٩٨ هـ ص ٤٩ .

من رأى أن الظاهر في « التائية الكبرى » وهو قوله : « . . . وأما التائية فهي عند أهل العلم (يعنى الظاهر) غير مرضية ، مشعرة بأمر رديّة »^(١) .

٥ - ولعل أول ما وصلنا من أخبار النعي على ابن الفارض ، والإرجاف به ، والتشنيع على أحواله ومذهبه ، بعد وفاته ، يرجع عهده إلى أيام السلطان قلاوون حين كان أمر الوزارة إلى قاضى القضاة تقي الدين عبد الرحمن بن بنت الأعز المتوفى سنة ٦٩٥ هـ : فقد أوقع ابن بنت الأعز هذا بشمس الدين الأيكي ، وذمه ولامه على أنه كان يأمر الصوفية بالاشتغال « بنظم السلوك » قصيدة ابن الفارض التي يميل فيها إلى الحلول ؛ ولكنه رجع فعذر عن لومه ، وعن اتهامه ابن الفارض بأنه من القائلين بالحلول ، واستغفر الله مما فرط منه في حق الأيكي وابن الفارض ، وذلك بعد أن سمع أبيات الشاعر التي أنكر فيها الحلول ، ونزه عنه عقيدته^(٢) ، وهي هذه الأبيات التي أثبتنا بعضها ، وأشرنا إلى بعضها الآخر آنفاً .

٦ - ومن ألد خصوم ابن الفارض الذين ظهروا بعد ذلك ، وأمعنوا في نقده وتوجيه ، تقي الدين ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ : فقد نظر هذا العالم الحنبلي المتطرف إلى ما روى عن ابن الفارض من أحوال ومواجيد ، وإلى ما أثار عنه من شعر ، وما يعبر عنه هذا الشعر من مذهب صوفي ، فإذا هو يرى أن الرجل لم يكن في شيء من هذا موافقاً لتعاليم الإسلام ، ولا ما عرف عن النبي والصحابة والتابعين ومن إلى أولئك جميعاً من السلف الصالح :

فنحن نعلم مما ذكرناه في الفصل الثاني من هذا الكتاب عن حياة ابن الفارض الصوفية ، أن الرجل كان من المعنيين بالسماع والرقص ، وأنه كان يستعين بهما على التواجد ، وأن عنايته بهما قد بلغت به حدًّا جعله يتخذ لنفسه بمدينة الهندسا بيتاً تقيم فيه طائفة من الجوارى والمغنيات والضاربات على الدفوف والشبابات^(٣) . وابن تيمية يقرر في هذا الصدد أن الاجتماع لسماع القصائد الربانية ، سواء

(١) المرجع نفسه والصفحة نفسها .

(٢) ديباجة الديوان ص ٧ - ٨ .

(٣) انظر ص ٦٧ - ٦٩ من هذا البحث .

كان بكف أو بقضيب أو بدف ، وكان مع ذلك شباة ، لم يفعله أحد من الصحابة ، لا من أهل الصفة ، ولا من التابعين ، بحيث لم يكن فيهم من يجتمع على هذا السماع لا في الحجاز ولا في اليمن ولا في مصر ولا خراسان ولا المغرب^(١) .
 ومهما يكن من رأى ابن تيمية هنا ، فإن السماع من المسائل التي اختلف حولها الفقهاء اختلافاً كبيراً متصلاً ، فذهب بعضهم إلى تحريمه ، وذهب بعضهم الآخر إلى إباحته . وقد أعطانا الغزالي صورة واضحة لهذا الاختلاف ، إذ عرض كثيراً من الأحاديث والأقوال المأثورة عن الساف الصالح مما حاول كل فريق أن يؤيد به مذهبه^(٢) . ناهيك بما ذكره الهجویری من أن فريقاً من العلماء قد أجمع على إباحة سماع الأدوات الموسيقية إذا لم يكن هذا السماع سبيلاً إلى الارتداد ، ولا منهيماً بالعقل إلى السير في طريق الضلال^(٣) . هذا فيما يتعلق بالسماع في ذاته ؛ أما فيما يتعلق بالرقص الذي يحصل من السماع ويلزمه ، والذي رأينا أن حياة ابن الفارض الذوقية كانت خاضعة له ، متأثرة به ، فقد حدثنا الهجویری بما يفيد أنه مختلف عن السماع في أنه لا أساس له سواء في الشريعة أم في طريق الصوفية ، فلم يوص به أحد من المشايخ ، أو تجاوز حدوده المقررة ، وأن كل الآثار التي يوردها أهل الحشو تبريراً لإباحة الرقص لا قيمة لها^(٤) . فإن صح ما ذكره الغزالي والهجویری من أن السماع مباح لدى فريق من العلماء ، وما ذكره الهجویری وحده من أن الرقص لا أساس له في الشرع أو في طريق القوم ، انبنى على ذلك أن يكون لسماع ابن الفارض ما يؤيده من الشرع ، وأن يكون رقصه بدعة من البدع التي ليست من تعاليم الإسلام أو مقرراته في شيء . على أننا إذا فهمنا رقص ابن الفارض على حقيقته التي كشفنا عنها في الفصل الثاني من هذا الكتاب ، وهي أن هذا الرقص لم يكن من النوع الذي يستريح فيه العبد بالوجد لا بالمرجود ، بل هو من النوع الذي يشهد فيه

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ، طبعة المنار ١٣٤١ - ١٤٣٩ هـ ج ١ ص ٣٨ .

(٢) إحياء علوم الدين طبعة القاهرة سنة ١٣٤٨ هـ ج ٢ ص ٢٣٧ - ٢٣٨ .

(٣) Kashf El Mahjub (English translation, Lond. 1911), p. 401.

(٤) Kashf El Mahjub (English translation, Lond. 1911), p. 416.

الواجد الموجود ويغيب به عن وجوده^(١) . إذا فهمنا هذه الحقيقة الدقيقة ، تبينا في ضوءها أن رقص شاعرنا ما لم يكن صارفاً له عن الموجود الحقيقي وهو الله ، أو سبيلاً ينتهى به إلى الارتداد عن دينه ، فهو ليس مما يتنافى مع الشرع . ولم يقف ابن تيمية عند تجريح ابن الفارض في أذواقه ومواجهته ، بل هو قد تجاوز هذه الأذواق والمواجه إلى ما انتهى إليه الشاعر عن طريقها من مذهب صوفى : فقد كان ابن الفارض في رأى ابن تيمية ، كما كان ابن عربى ، والقونوى ، وابن سبعين ، وعامر البوصيرى ، ونجم الدين بن إسرائيل ، والحلاج ، وأوحد الدين الكرماني وعفيف الدين التلمساني ، من القائلين بوحدة الوجود التي يصدر فيها أصحابها عن أصليين باطلين يخالفان دين المسلمين واليهود والنصارى مخالفتها للمعقول والمنقول . وأحد هذين الأصليين هو الحلول والاتحاد ، وما يقاربهما من قول بوحدة الوجود وهو مذهب القائلين بأن الوجود واحد لا فرق في ذلك بين الوجود الواجب للخالق والوجود الممكن للمخلوق^(٢) . وعند ابن تيمية أن مثل القائلين بوحدة الوجود كمثل النصارى وغالية الشيعة في القول بالاتحاد والحلول ؛ إلا أن هؤلاء يقولون بالحلول المقيد الخاص الذى ينتهى بتأليه المسيح أو على^٣ ، وأولئك يقولون بالحلول المطلق العام . ولا يشك ابن تيمية في أن قول هذا الفريق الأخير من الكفر والضلال ما هو أعظم مما في قول اليهود والنصارى^(٣) . أما ثانى الأصليين فهو الاحتجاج بالقدر على فعل المخطور ، والقدر — في رأى ابن تيمية — يجب الإيمان به ، ولا يجوز الاحتجاج به على مخالفة أمر الله ونهيه ، ووعده ووعيده^(٤) . والذى يعنيننا هنا هو أن نلاحظ أن ابن تيمية كان من الناعين على مذهب ابن الفارض وغيره من الصوفية الذين ذهبوا هذا المذهب . أما أن ابن تيمية مصيب في فهمه مذهب ابن الفارض أو مخطيء ، وأما أن اتهامه

(١) انظر ص ٦٨ - ٩٦ من هذا البحث .

Kashf El Mahjub (English translation, Lond. 1911), p. 416.

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ٦٦ - ٦٧ .

(٣) المرجع نفسه ص ٦٨ .

(٤) المرجع نفسه ص ٧٢ .

شاعرنا بالكفر والضلال أمر ملائم أو غير ملائم لطبيعة المذهب الصوفي للرجل ، ومطابق أو غير مطابق للمعقول والمنقول ، فكل أولئك مسائل نكتفي بالإشارة إليها هنا ، على أن نتناولها بالتفصيل في الفصل الثاني من الكتاب الثالث ، وهو الفصل الذي سنحاول فيه الكشف عن علاقة حب ابن الفارض بمذهبه في الوحدة ، وعن حقيقة هذه الوحدة ، وهل كانت وحدة مجردية بالمعنى الحقيقي الذي لا يفرق فيه بين وجود الخالق وبين وجود المخلوق ، أو أنها وحدة من نوع آخر .

٧- ولم يكن ابن تيمية وحده هو الذي فهم مذهب ابن الفارض على أنه وحدة وجودية مبنية على الخلق والاختاد ، بل شاركه في ذلك طائفة من النقاد والفقهاء : فابن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨ هـ يرى في معرض الكلام عن متأخري الصوفية المتكلمين في الكشف وفيما وراء الحس ، أن الكثير من هؤلاء الصوفية قد ذهب إلى الحلول والوحدة ؛ وضرب لذلك مثلاً بالهروري في كتابه « المقامات » ، وابن عربي ، وابن سبعين ، والعميق التلمساني ، وابن الفارض ، وابن إسرائيل في قصائدهم^(١) . ويرى ابن خلدون أيضاً أن سلف هؤلاء كان مخالطاً للإسماعيلية المتأخرين من الرافضة ، الدائنين بالحلول والهيئة الأئمة ، فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر ، واختلط كلامهم ، وتشابهت عقائدهم^(٢) . وإذا كنا نعلم أن للإسماعيلية عقائد تخالف تعاليم الإسلام ، وفلسفة قد لا تكون مطابقة للعقيدة السليمة^(٣) ، استطعنا أن نتبين في وضوح ما يعنيه ابن خلدون من تأثير الصوفية بالإسماعيلية ، لا سيما فيما يتعلق بالحلول وهو من العقائد الرئيسية عند الإسماعيلية ، ومن الأمور التي شاعت في كتب الصوفية وقصائدهم .

ولابن خلدون رأى في كتب الصوفية نتبين من خلاله إلى أي حد ينظم ابن الفارض في سلك متأخري الصوفية. الذين هم عنده كافرون ، بخلاف متقدميهم

(١) مقدمة ابن خلدون ، طبعة القاهرة ، ص ٣٣١ .

(٢) المرجع ص نفسه ٣٣٢ .

(٣) مقالة (إسماعيلية) في دائرة المعارف الإسلامية .

فإنهم في رأيه مؤمنون . وقد نقل عن ابن خلدون هذا الرأي ، أو إن شئت فقل بعبارة أصح ، هذه الفتوى ، مؤلف يميني عاش في القرن الحادى عشر الهجرى ، هو صالح بن مهدي القبلى . وإليك ما نقله عن ابن خلدون في حكم هذا الأخير على كتب الصوفية :

« . . . وأما حكم هذه الكتب المتضمنة لتلك العقائد المضلة ، وما يوجد من تسنمها بأيدى الناس ، مثل ” الفصوص ” و ” الفتوحات ” لابن عربى و ” اليد ” لابن سبعين و ” خلع النعلين ” لابن قسى ، و ” عين اليقين ” لابن بركان ، وما أجدر الكثير من شعر ابن الفارض والعفيف التلمسانى وأمثالهما أن يلحق بهذه الكتب ، وكذا شرح ابن الفرغانى للقصيد التائبة من نظم ابن الفارض : فالحكم في هذه الكتب وأمثالها إذهاب أعيانها متى وجدت ، بالتحريق بالنار ، والغسل بالماء ، حتى ينمحي أثر الكتابة ، لما في ذلك من المصلحة العامة في الدين . ويتعين على من كانت عنده التمكين منها للإحراق ، وإلا فينتزعا منه ولى الأمر ، ويؤدبه على معارضته في منعها ، لأن ولى الأمر لا يعارض في المصالح العامة »^(١) .

٨ - وثمة خصم آخر من خصوم ابن الفارض ، وأشدهم حطاً عليه ، واتهاماً لمذهبه بالكفر والضلال وهو شهاب الدين أحمد بن على بن محمد بن حجر الكنانى العسقلانى المتوفى سنة ٨٥٢ هـ : فقد عبر عن رأيه في شاعرنا بقوله :

« ينق بالاتحاد الصريح في شعره ، وهذه بلية عظيمة ، فتدبر نظمه ولا تستعجل ، ولكنك حسن الظن بالصوفية ، وما ثم إلا زى الصوفية وإشارات مجملة ، وتحت الزى والعبادة فلسفة وأفاعى ، فقد نصحتك والله الموعد »^(٢) . ولم يكتف ابن حجر بهذا ، بل هو يؤيد رأيه برأى الذهبي الذى قال فيه عن ابن الفارض مانصه : « إنه شابه بالاتحاد في ألد عبارة ، وأرق استعارة ،

(١) العلم الشامخ في إيثارات الحق على الآباء والمشايخ . القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ ص ٤٧٨ .

(٢) لسان الميزان ، طبعة الهند سنة ١٣٣٠ هـ ، ج ٤ ص ٣١٧ .

كفالمزوج مسموم» (١) ، ورأى البلقيني وقد قرأ عليه ابن حجر أبياتاً من تائية ابن الفارض الكبرى ، فقال عند سماعها : « هذا كفر ، هذا كفر» (٢) .

على أننا نظن أن ما ينحى به ابن حجر هنا على ابن الفارض ، إنما كان في الوقت الذي كان ينظر فيه إلى الصوفية نظرة عداء واستهزاء ، ويقوم فيه أقوال القوم تقويماً يستند إلى مقياس مخالف لمقياس الذوق الذي هو أساس بناء كل تصوف . ويغلب هذا الظن لدينا ما ذكرناه في الفصل السابق عند الكلام على شروح (التائية الكبرى) من أن ابن حجر قد شرح بعض أبيات منها ، وقدم شرحه إلى الشيخ مدين ليكتب له عليه إجازة ، فكتب له هذا الأخير ما جعله يدرك أنه لم يتذوق ما يشرح ، ولم يفهمه على طريقة القوم وأسلوبهم في الذوق والفهم ، الأمر الذي دعا ابن حجر إلى أن يغير رأيه ، وأن يعدل عن فهمه ، وسوء ظنه في الصوفية (٣) . فإن صح هذا ، نبني عليه أن يسقط اتهام ابن حجر لابن الفارض من حساب الأراجيف . وإذا سلمنا جدلاً بأن ما ينسبه كل من ابن حجر والذهبي إلى ابن الفارض من قوله بالاتحاد ، وما يصوران به رأيهما في مذهب الرجل ، يعبر تعبيراً صادقاً عما يقرران من ضلال هذا المذهب وفساده ، وكفر صاحبه ، فإنه يبقى بعد هذا أن نناقش هذين الرأيين لتبيين هل كان ابن حجر والذهبي يفهمان مذهب ابن الفارض فهماً سليماً مستقيماً ملائماً لطبيعة أذواقه ومواجيدته ، أو أنهما كانا يتجنبان على الرجل ، ويرميان مذهبه بما ليس منه في شيء .

ولما كنا سنتناول مسألة الوحدة التي انتهى ابن الفارض إلى تقريرها والشعور بها في كل من الكتابين الثاني والثالث ، فقد آثرنا ألا نعرض هنا لرأى ابن حجر أو الذهبي أو غيرهما ممن ينسبون ابن الفارض إلى الاتحاد من العقائد الضالة ، إلا بعد أن نتبين حقيقة هذه الوحدة في مواضعها من الكتابين التاليين :

(١) المرجع نفسه والصفحة نفسها .

(٢) المرجع نفسه ص ٣١٨ .

(٣) انظر صفحة ٩٧ من هذا البحث .

٩- ولعل من ذكرنا من الناعين على ابن الفارض ، المتهمين له في مذهبه وعقيدته ، لم يكونوا شيئاً بالقياس إلى برهان الدين إبراهيم البقاعي المتوفى سنة ٨٥٨ هـ : فقد أفرد كتابين تناول فيهما ابن عربي وابن الفارض ، وأبان عن ضلال مذهبهما ، وفساد عقيدتهما وانحلال خلقتهما ، واصطنع فيهما من الإسراف في التعبير ، والمبالغة في التشنيع ، ما يعطى عن الرجلين صورة منقّرة من شأنها أن تصرف عن صاحبها القلوب المؤمنة ، وتبغضها فيهما . هذان الكتابان هما : « تنبيه الغبي على تكفير ابن عربي » و « تحذير العباد ، من أهل العناد ، ببدعة الاتحاد » . وليس من شك في أن هذين الكتابين كان لهما أثر قوى في تشويه الصورة الجميلة الجذابة التي عرضناها لحياة ابن الفارض الخلقية في الفصل الثاني من هذا الكتاب : فقد جمع البقاعي أسماء طائفة كبيرة من علماء الدين ، وذكر كثيراً من الكتب واستند إلى كل أولئك في إثبات ما يرى به كلاً من ابن عربي وابن الفارض من المطاعن التي تنال من خلقتهما وعقيدتهما الدينية ومذهبهما الصوفي ، وتضعهما في زمرة الكفرة أو الزنادقة أو الملحدتين فهو ينقل مثلاً عن عضد الدين الإيجي صاحب « المواقف » قوله عن ابن عربي وهو : « أنه كان كذاباً حشاشاً كأوغاد الأوباش »^(١) ؛ وقوله عن ابن الفارض الذي يبين فيه أن الشاعر كان متابعاً لابن عربي في ذلك وهو : « . . . وقد تبعه في ذلك ابن الفارض حيث يقول : أمرني النبي صلى الله عليه وسلم بتسمية الثائية "نظم السلوك" ، إذ لا يخفى على العاقل أن ذلك من الخيالات المتناقضة الحاصلة من الحشيش ، إذ عندهم أن وجود الكائنات هو الله تعالى ، فإذا الكل هو الله ، فلا نبي ولا رسول ، ولا مرسل ولا مرسل إليه . . . »^(١) . ويحاول البقاعي في كتابيه المشار إليهما أن يوازن بين « فصوص الحكم » لابن عربي وبين تائية ابن الفارض الكبرى ، وتنتهي به الموازنة إلى أن المذهب الذي يقرره الرجلان في هذين الأثرين هو مذهب وحدة الوجود ، وأنه لا فرق بين « الفصوص » و « التائية » إلا في أن هذه شعر ، في حين أن تلك نثر : فابن الفارض من

(١ ، ١) تنبيه النبي على تكفير ابن عربي ص ٥٣ .

هذه الناحية كابن عربي من القائلين بوحدة الوجود التي هي في نظر البقاعي ما هي إلا من فساد العقيدة وضلال المذهب . ومن هنا نرى البقاعي يذكر أسماء العلماء الذين كفّروا ابن الفارض وابن عربي بسبب ما نقل من حالهما ، وما صدق ذلك من كلامهما . وهو بهذا إنما يحاول أن يثبت ما ذهب إليه من أن المتكلمين في ابن عربي كثيرون ، وأنه كان له علم كثير في فنون كثيرة ، وله خداع كثير ، غرّب به خلقاً ، فأثنى عليه لذلك قوم من المؤرخين خفي عليهم أمره ، وأن العلماء اتفقوا على تكفيره بحيث أصبح ذلك أمراً إجماعياً^(١) ؛ وما ذهب إليه أيضاً من أن ابن الفارض لم يوجد لأحد من أهل عصره ، الجيبرين بحاله ، ثناء عليه بعدالة أو ولاية ، ولا ظهر عنه علم من العلوم الدينية ، ولا مدح النبي صلى الله عليه وسلم بقصيدة واحدة على كثرة شعره ، فدل ذلك على سوء طوبته ، وأن القدح قد نقل فيه نقلاً قطعياً عن محبيه ومبغضيه : فقد قال شراح تائيته ، التابعون لطريقته ، والمنتقدون عليه من أهل السنة ، إن أهل زمانه ، وكلهم من أهل الشريعة ، رموه بالفسق والإباحة^(٢) . وقد أيد البقاعي مذهبه في ابن الفارض ، فعدد نحواً من أربعين عالماً ، هم دعائم الدين من عصر ابن الفارض إلى عصر البقاعي ، وكلهم يرمى الرجل بما ينظمه في سلك الكفرة أو الزنادقة أو الملحدين أو الإباحيين ، ويجرح مذهبه فيجعله في عداد المذاهب الضالة ، والعقائد الفاسدة^(٣) . ومن هؤلاء العلماء عز الدين بن عبد السلام ، وابن دقيق العيد ، وتقي الدين السبكي ، وبدر الدين ابن جماعة وزين الدين الحنفي ، وشرف الدين الزواوي المالكي ، وسعد الدين الحنبلي^(٤) .

ولم يقف البقاعي عند هذا الحد من ذكر أسماء العلماء ، بل تجاوزه إلى ذكر أسماء الكتب التي لأصحابها رأى في كل من ابن عربي وابن الفارض ومذهبيهما : فهو يذكر من هذه الكتب « الميزان » و « لسان الميزان » وكلاهما لابن حجر

(١) تحذير العباد . نسخة قوتوغرافية . بالخزانة الزكية ص ٦٤ .

(٢) المرجع نفسه والصفحة .

(٣) المرجع نفسه والصفحة .

(٤) تنبيه الغي ص ٤٨ .

العسقلاني ، و « تاريخ ابن كثير » و « ناصحة الموحدين وفاضحة الملحدين »
للعلاء البخاري ، و « الفتاوى المكية » للعراقي ، و « تاريخ العيني » ،
و « شرح التائية » للبساطي ، و « كشف الغطاء » لابن الأهدل .

وهكذا يتهم البقاعي ابن الفارض وابن عربي في خلقهما . ويؤيد اتهامه
بما زعمه صاحب « المواقف » من أنهما كانا يصطنعان الحشيش ، ومن أن
ما انتهباً إليه من تقرير الوحدة ونفي الاثنية والكثرة إنما هو ضرب من الوهم والخيال
الذي يحصل في العقل من فعل الحشيش . على أنه إن كان صحيحاً أن بعض
الصوفية أقرب إلى غلاة الشيعة ، وإلى الإسماعيلية الباطنية بنوع خاص فيما
يسبحون من ضلالات ، وما يأتون من منكرات منها تعاطى الحشيش ، وأن
مذهب هذا البعض قد انتشر في العامة فأدى بهم إلى فنون من الإباحة ، وألوان
من الحماقة ومخالفة الدين إذ يصطنعون أشكالاً من العبادة يزعمون أنها سبيلهم
إلى الله ، وإن كان صحيحاً أيضاً أن فريقاً من الصوفية قد أتى في سلوكه بكثير
من الأباطيل ، وفي مذهبه بطائفة من الأضاليل إن كان هذا كله صحيحاً ،
فصحيح أيضاً أن من الصوفية طائفة صالحة امتازت بالخلق القويم واعتناق
المذهب المستقيم مع قواعد الشرع وأحكام الدين ، وأغلب الظن عندي أن ابن
الفارض كان واحداً من هذا الفريق الأخير ، وأن ما اتهمه به صاحب
« المواقف » ، ونقله عنه البقاعي ، ليس صحيحاً : إذ لو كان صحيحاً ، لما تها
لابن الفارض ما تها له من إجلال الملك الكامل وهو هذا الملك الأيوبي
السنى بكل ما في الكلمة من معنى . ومعنى هذا بعبارة أخرى أنه لو انتهى
إلى الملك الكامل من حال ابن الفارض وسلوكه وطريقته في العبادة ما يشعر
من قريب أو من بعيد بأنه كان متأثراً بتعاليم غلاة الشيعة أو متأثراً بطريقتهم
في العبادة ، لما تردد الملك في محاربتهم والقضاء على تعاليمهم ، ولما وصلنا شيء
مما يحدثنا به المؤرخون من إقباله عليه وإكباره له . ولعل فيما ذكره ابن خلكان
عن سيرة ابن الفارض في حياته الخلقية ^(١) ما يكفي للدحض مزاعم البقاعي

(١) انظر صفحة ٥٩ من هذا البحث .

وعضد الدين ومن إليهما ، لا سيما أن ابن خلكان — بحكم معاصرته لابن الفارض واتصاله به ومشاهدة كثير من حاله — يعد أصدق المصادر في هذا الصدد .

ومهما يكن للمعلومات التي أوردها البقاعي من قيمة تاريخية ومذهبية ، فإننا لا نستطيع مع ذلك أن نبرئنه من سوء الفهم في بعض الأحيان ، وسوء النية، في بعضها الآخر : فهو حين يقرر أن مذهب ابن الفارض هو عين مذهب ابن عربي في وحدة الوجود ، إنما يدل على أنه لم يفهم الفرق بين اتحاد ابن الفارض من حيث هو حال ، وبين وحدة الوجود عند ابن عربي من حيث هي حقيقة واقعة ؛ وهو حين يزعم أن شراح تائيته ، التابعين لطريقته ، والمتقدمين له من أهل السنة ، قالوا إن أهل زمانه ، وكلهم من أهل الشريعة ، وأرباب الطريقة . رموه بالفسق والإباحة ، إنما يتجنى على الرجل ، وعلى معاصريه ، وعلى الحقيقة معاً : فلو قد حقق البقاعي هذا كله ، وتحرى وجه الحق فيه ، وخلص نفسه من شوائب الهوى والحسد وسوء النية ، فدرس حياة ابن الفارض وعصره ومذهبه ، دراسة منزهة عن الغرض لانهي إلى ما كان ينبغي أن ينتهي إليه ، وهو أن ابن الفارض كان في حياته الخاصة والعامة مثلاً أعلى ، وأن ما عرف من حاله ، وما ذاع من شعره ، كان موضع إعجاب الملك ، وإكبار العظماء والعلماء من أهل زمانه .

١٠ — وثمة مؤلف متأخر عاش في القرن الحادى عشر الهجرى ، هو صالح ابن مهدي القبلى اليمنى صاحب كتاب « العلم الشامخ ، في إيثار الحق على الآباء والمشايخ » ، الذى تناول فيه ابن عربي وابن الفارض وغيرهما من الصوفية ، فأوسع أخلاقهم تجريحاً ، ومدأهيمهم نقداً وتشنيعاً ؛ وهو إنما يستند في أكثر ما يورده إلى ابن تيمية ؛ وقد سبق أن عرفنا رأيه في ابن الفارض وابن عربي . وحسبنا أن نذكر هنا ما يراه القبلى في ابن الفارض ومذهبه ، فاسمع إليه حيث يقول : « . . . ويكفيك كلام ابن الفارض الذى أذعنوا له طراً ما ظاهره الاتحاد ، والتزام الكفر ، والترفع على الأنبياء ، وعلى الجملة فلم يبق ما يمكن

دعواه من المقامات الرفيعة ، ولا ما تأتي به الخلاعة من البذاءة الشنيعة ، إلا ادعاه » (١) ، ل ترى أنه إنما يرمى شاعرنا بما يرميه به هنا لما فهمه من تائيته الكبرى حيث يعلن خلع العذارى في هذه الأبيات :

خلعت عذارى واعتذارى لا بس ال خلاعة مسروراً بخلعى وخلعتى ٧٧
 وخلع عذارى فيك فرضى وإن أبى اء ترابى قوى والخلاعة سننى
 وليسوا بقوى ما استعابوا تهتكى فأبدوا قلنى واستحسنوا فيك جفونى
 وأهلى فى دين الهوى أهله وقد رضوا لى عارى واستطابوا فضيحتى ٨٠

فابن الفارض هنا يعلن أنه خلع العذار ، وأن هذا الخلع أو هذه الخلاعة وما يستتبعان من فضيحة ، كل أولئك أحب إلى نفسه وأثر عنده إلى الحد الذى جعله يتخذ منه مذهباً . والمقبلى لا يفهم هذا الكلام إلا على ظاهره ، ولا يلتفت إلى أن الشاعر إنما يتكلم رمزاً أو تلويحاً ، ويعبر عما يعنيه فى لغة الوجد والشطح ، وهى أكثر ما تكون مخالفة للغة الأحوال العادية ؛ ولهذا نراه يحط على الرجل ، ويشنع به ، ويرميه بما يدل عليه ظاهر لفظه من خلاعة وتهتك وفضيحة : ولو قد فكر المقبلى فى أن ابن الفارض من أصحاب الأحوال ، وقدّر ما يكون عليه صاحب الحال من غيبة ، وما يقع تحت سلطانه من وجد وشطح ، وما يعتمد إليه من رمز وألغاز بحكم حاله ، لو فكر المقبلى فى هذا كله وقدره حق قدره ، لكان أصبح فهماً ، وأقوم رأياً ، وأقرب إلى روح الصوفية ، وما تنطوى عليه ألفاظهم من المعانى البعيدة عن ظاهر هذه الألفاظ . وما هو ذا ابن الفارض يبين لنا فى غير تائيته الكبرى ما يعنيه بخلع العذار ، وما يننى عنه أنه كان مهتكاً أو إباحياً ، بل هو يتخذ من خلع العذار حججاً يستر به محبوبه عن أعين الناظرين ، صيانة له ، وغيره عليه ، كما يدل على ذلك قوله :

فجعلت خلعى للعذار لثامه إذ كان من لثم العذار معاذا
 وبقوله :

ممنعة خلع العذارى نقابها مسريلة بردين قلبى ومهجى

وهذا وأشباهه من قبيل الشطحات ، وهي ألفاظ موهمة وعبارات مبهمه تصدر عن الصوفية في أحوالهم ، ويأخذهم بها أهل الشرع فينسيون بعضهم إلى الخلاعة والإباحة على نحو ما يفعل المقبل وأشباهه بابن الفارض ، ويضعون بعضهم الآخر في زمرة الكفرة والملاحدة على نحو ما فعل أكثر أهل الظاهر بابن الفارض وابن عربي وغيرهما من الصوفية ومهما يكن من شيء فقد وجدت هذه الشطحات من بعض أهل الظاهر من يلتمس لأصحابها العذر على نحو ما سنذكره بعد عند الكلام على أنصار ابن الفارض إذ نعت ابن خلدون واحداً منهم على الرغم من أنه كان أحد الذين حطوا على الصوفية وطعنوا في كتبهم وقصائدهم ، وكان ابن الفارض وبعض شعره موضعاً لهذا الحط والطعن كما سبق بيانه آنفاً .

ويذهب المنكرون على ابن الفارض إلى أبعد مما ذكر : فهم لا يقفون عند حد الإرجاف والتشنيع بمذهب الرجل وعقيدته ، وما شوهد من حاله إبان حياته فحسب ؛ بل هم يتجاوزون هذا كله إلى التشنيع عليه فيما يحكى عنه من تمثل الجنة له عند ما حضرته الوفاة ، وما صدر عنه من كلام بعضه نثر وبعضه شعر وهو في تلك الحال^(١) : فهؤلاء المنكرون يقولون إنه لما كشف له الغطاء وتحقق أنه غير الله ، وأنه لا حلول ولا اتحاد ، قال ما قال^(٢) . ونحن لا نشك في أن الإنكار هنا راجع إلى أن أصحابه يتمسكون بحرفية ما يقرءون من كلام ابن الفارض وشعره ، ويحكمون عليه من حيث دلالة الظاهرية ، صارفين النظر عن أن من صدر عنه هذا الكلام أو هذا الشعر كان صوفياً خاضعاً لأحوال ومواجيد لها أثرها في حياته النفسية ، ولا بد من أن يكون لها صدى فيما يقول ، فإذا قوله ينطوي على ما يظنه أهل الظاهر خلاعة ، أو تهتكاً ، أو حلولاً ، أو اتحاداً ؛ والواقع أنه ليس من هذا كله أو بعضه في شيء بل كل ما هنالك أنه قول قيل بلسان الحال ، وصاحب الحال معذور لأنه لا يملك من أمر نفسه شيئاً .

(٢) جلاء العينين ص ٥٠ .

(١) انظر ص ٧٢ من هذا البحث .

١١ - على أن السيد محمد أمين أفندي واعظ الحضرة القادرية في بغداد المتوفى سنة ١٢٧٣ هـ قد كتب على عبارة الجوهر لمحمد بن عبد الرحيم الحنفي المنقولة في تأويل بعض كلمات الصوفية ، وأنها قد صدرت منهم في شطحاتهم وسكرتهم وغيبتهم ، ما يفيد أن من الواجب إنكار هذه الشطحات ، وأن منكرها مثاب عند الله ، لأنها عنده من الضلال والكفر ، وليست من للشطحات والسكر . وضرب لهذا مثلاً بأبيات ابن الفارض التي يتحدث فيها عن اتحاده بمحبوبته الحقيقية وهي الذات العلية فيقول :

لها صلواتي في المقام أقيمها وأشهد فيها أنها لي صلت ١٥٢
كلانا مصلّ واحد ناظر إلى حقيقته بالجمع في كل سجدة
وما كان لي صلي سوى ولم تكن صلاتي لغيري في أداكل ركعة (١) ١٥٤

١٢ - وظاهر من كل ما قدمنا من المطاعن ، أنها على كثرتها وتعدد الموجهين لها تكاد تدور حول محور واحد ، هو أن ابن الفارض من المعتنقين لوحدة الوجود ، والقائلين بالاتحاد والحلول ، وهذا يكفي من غير شك لأن يجعل منه خارجاً على تعاليم الكتاب والسنة . إلا أن دراسة حياته الصوفية التي قدمناها في الفصل الثاني من هذا الكتاب ، وتحليل شعره بصفة عامة ، وتأنيته الكبرى وخبريته بصفة خاصة ، وهو هذا التحليل الذي سنقدمه في الكتابين الثاني والثالث من هذا البحث ، قد أعاننا على فهم مذهبه فهماً إن لم يكن مستقيماً من كل الوجوه ، فهو على الأقل ملائم لطبيعة الحياة النفسية التي كان يحياها الرجل ، ومطابق لمقتضيات الأحوال الصوفية التي كانت تتعاقب على نفسه : فأنهينا إلى أن مذهب ابن الفارض ليس وحدة الوجود ، ولا ما إليها من الاتحاد والحلول ، بل الأمر عنده لا يتجاوز الوحدة اللفظية التي لم يستطع شاعرنا ، وقد وصل من حبه إلى آخر أطواره ، وهو طور الفناء عن نفسه والشعور بالبقاء في محبوبته وهي الذات العلية ، إلا أن يصطنعها في التعبير عن حاله . وأكبر الظن أن يكون ابن الفارض قد التمس الألفاظ والعبارات التي يترجم بها عن

(١) المرجع نفسه والصفحة .

نفسه ، وبما انتهى إليه في حبه من وصال محبوبته ، وأنسه بها ، وإلغاء التفرقة بينه وبينها ، فلم يجد خيراً من هجوم وحدة الوجود يسعفه بالألفاظ والعبارات التي صورت فيها حاله ، وتوكلت سبباً في أن أنكر عليه المنكرون ، وشنع به النشعرون ، ولحق أن كمل أولئك تكلموا من المسرفين .

١٣ - علي أن ابن الفارض مؤان تكلم قد عني بكثرة الناعين عليه ، فهو مع ذلك لم يحلم أنصاراً ينددون عنه ، ويلدغون من دونه ما حام حوله أو حول مذهبه من شبهات . ولقد كان بعض هؤلاء الأنصار من أصحاب السلطان ، وأهل العلم ، ورجال الدين ، اللذين ظلم من التكاثر العظيم والشأن الكبير في مسائل الدين وأحكام الشرع ، ما لا سبيل معه إلى التثبوت في إيمانهم ، أو التردد في الاطمئنان إلى حكمهم . ولا نغني بهذا ما سبق أن بيناه في سياق هذا الفصل ، وفيما سبق من فصول هذا الكتاب ، مما ظفر به ابن الفارض من إجلال معاصريه ، سواء في ذلك من كان ملكاً ، ومن كان وزيراً ، أو أديباً ، أو فقيهاً ، أو محدثاً ؛ وإنما الذي نعنيه هنا هو هذا التفسير الذي كان لشاعرنا في نفوس الأجيال التي جاءت بعد ممانته : فقد أعلن السلطان قايتباي نصرته لابن الفارض وسط ما كان قائماً في عهده من الخصومات العتيقة ، والآراء المتضاربة في أمر شاعرنا ومذهبه . وعندما استقرت الدولة العثمانية في مصر ، أمر السلطان في سنة ٩٢٤ هـ بتلاوة القرآن خلال شهر رمضان في سبعة أماكن معروفة بالقاهرة ، كان من بينها مسجد ابن الفارض . وفي سنة ٩٢٦ هـ أصدر القاضي الشافعي زكريا بن محمد الأنصاري فتواه التي برأ فيها ابن الفارض مما نسب إليه خصومه ، ونسبوه به إلى العقيدة الضالة . وقد كان الفقيه الشافعي أحمد بن حجر الهيتمي المتوفى سنة ٩٧٣ هـ ممن دافع عنه ، ورد من دونه طعن الطاعنين (١) .

١٤ - ونحن - إن كنا قد عددنا ابن خلدون بين خصوم ابن الفارض - نستطيع هنا أن نعدده بين أنصاره ، ولو أنه لم يصرح بذلك : فقد عرفنا من

حياة ابن الفارض أنه صاحب غيبة وأحوال ، وأشرنا إلى أنه كان في مذهبه متأثراً بهذه الغيبة وهذه الأحوال ، فصدر عنه ما صدر من الشطحات . وهنا نستطيع أن نتخذ من ابن خلدون نصيراً من أنصار ابن الفارض ، وذلك فيما يراه في هذه الشطحات حيث يقول : « إن الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس ، والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه ، وصاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور . فمن علم منهم فضله واقتدأه ، حمل على القصد الجميل من هذا . وإن العبارة عن الموجد صعبة لفقدان الوضع لها ، كما وقع لأبي يزيد وأمثاله . ومن لم يعلم فضله ، ولا اشتهر ، فمؤاخذ بما صدر عنه من ذلك إذا لم يتبين ما يحملنا على تأويل كلامه . وأما من تكلم بمثلها وهو حاضر في حسه ولم يملكه الحال فمؤاخذ أيضاً ؛ ولهذا أفتى الفقهاء وأكابر المتصوفة بقتل الحلاج لأنه تكلم في حضور وهو مالك لحاله والله أعلم^(١) . فإذا ذكرنا ما كان عليه ابن الفارض في حياته من غيبة عن الحس قد يطول أمدها حيناً وقد يقصر حيناً آخر ، واستعدنا ما سبقت الإشارة إليه من أن يذهب بما يذهب إليه الشاعر في بعض أبياته يمكن أن يعد من قبيل الشطحات . وقاربنا بين ما يقرره ابن خلدون في النص الآنف الذكر ، وبين ما عرفناه من حياة ابن الفارض ومذهبه ، رأينا إلى أي حد يمكن أن يعد ابن خلدون مدافعاً هنا عن أهل الواردات والشطحات الذين كان ابن الفارض واحداً منهم .

١٥- ويلوح أن أكثر المدافعين عن ابن الفارض تعصباً له ، وتحمساً لدفع الشبهة عنه ، هو جلال الدين السيوطي المتوفى سنة ٩١١ هـ : فقد أفرد كتباً وضعه في صورة مقامة وسماه « قمع المعارض بنصرة ابن الفارض » ، وتناول فيه المنكرين على الشاعر الصوفي بالتجريح الذي هو أدنى ما يكون إلى الهجاء المقذع منه إلى النقد العلمي البريء ، وحاول أن يدفع من دون الرجل مزاعم خصومه ومطاعنهم مستدلاً بما كان له في نفوس معاصريه من أهل الشريعة

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٣٣٣ .

والحقيقة وأصحاب الحديث ، من مكانة عظيمة وشأن جليل : فهو يقول عن خصوم ابن الفارض « إنهم لم يقفوا عند نص القرآن ، ولا هم امتثلوا ما ورد عن سيد ولد عدنان ، ولا هم علموا ما قرره أئمة الشان ، ولا هم جنحوا إلى طريقة جارية على قانون الحق والفرقان»^(١) . وهو يسقط حجة هؤلاء الخصوم فيقول عن ابن الفارض نفسه : « ... ألم يجتمع به الشهاب السهروردي ، وحلاه بالطراز اللازوردي ، ومقامه في علم الشريعة والحقيقة معروف ، ومجمله في العظمة والحلالة مرسوم وموصوف ؛ وقد كان داعياً مرشداً ، ومسلماً به يقتدى ، فلا أنكر عليه ، أو حذر الناس مما لديه ، بل شهد له بالحبية ، ودل عليه تلامذته وصحبه ؟ ! ألم يجتمع به حافظ عصره وزاهده الشيخ زكي الدين المنذرى وغيره من حفاظ الحديث ؟ .. وكم إمام كان في عصره ، في حجازه وشامه ومصره ، ما منهم أحد وجه إليه إنكاراً ، ولا حط مقداراً ، ولا هدم له مناراً ، وذلك لما شاهدوه من سنى أحواله ، وتواتر عندهم من أنه محب عاشق واله»^(٢) . وقد أشار السيوطي بعد هذا إلى البلقيني المتوفى سنة ٩٣٠ هـ ، وقد سئل عن رأيه في ابن الفارض ، فأجاب بقوله : « ما أحب أن أتكلم فيه » ، وإلى أن البلقيني حين أنكر بعض أبيات ابن الفارض ، لم ينكرها إلا خشية اعتقاد ظاهرها . وانتهى السيوطي إلى أنه لا يلزم من هذا الإنكار تنقيص من يوجه إليه أو ازدراء مقامه ، وإلى أن الأسلم هو أن يحسن الظن بالصوفية من أمثال ابن الفارض ، وأن نحمل كلامهم على محامله المقبولة وتأويلاته الحسنة : فقد تضافرت نصوص الأئمة على التحذير من الإنكار والرجوع إلى حسن التأويل^(٣) .

١٦ - على أن أنصار ابن الفارض من الصوفية أكثر من أن نحصيهم ونلم بمظاهر تعصبهم له وتأثرهم به . ولعلنا حين نكتفي بذكر الذين ذكرنا من المنتصرين لشاعرنا ، إنما نقصد إلى إثبات أن أهل الظاهر لم يكونوا كلهم من

(١) قمع المعارض بنصرة ابن الفارض، نسخة خطية بدار الكتب والوثائق القومية رقم ٩٨ مجاميع.

(٢) قمع المعارض بنصرة ابن الفارض .

(٣) المرجع نفسه .

المنكرين على الصوفية وعلى ابن الفارض الذى كان واحداً منهم . أما أهل الباطن والكشف فهم بطبيعة الحال أحق بنصرة ابن الفارض ، وذلك بحكم مشربهم وذوقهم اللذين هما عين مشربه وذوقه ، الأمر الذى ينبى عليه أن يكون دفاعهم متأثراً بتعصبهم لمن كان من أهل طريقتهم . ومع هذا فسنذكر هنا على سبيل المثال واحداً من الصوفية هو عبد الوهاب الشعرانى المتوفى سنة ٩٧٣ هـ ولذى حاول أن يؤيد طريقة الصوفية ، وأن يوفق بين الحقيقة والشريعة بصفة عامة ، وأن يبرىء ابن الفارض وابن عربى مما نسب إليهما بصفة خاصة : فالشعرانى يذكر ابن الفارض فى مواضع متفرقة من كتبه الكثيرة ، ولا يذكره إلا بقوله « سيدى عمر بن الفارض » . وهو يذكر أنصاره والمتأثرين له والآخذين عنه ، والناقدين لمزاعم خصومه ؛ وينتهى من هذا كله إلى أنه كان من أولياء الله الصالحين الذين يجب اعتقادهم والإكبار من شأنهم وعدم الإنكار عليهم . يضاف إلى هذا ما حاوله الشعرانى فى كتابه « اليواقيت والجواهر ، فى بيان عقائد الأكابر » من مطابقة بين عقائد أهل الكشف ، وعقائد أهل الفكر ، وذلك ليتأيد كلام أهل كل دائرة بالأخرى^(١) . ناهيك بما ينقله الشعرانى عن شيخ الإسلام زكريا الأنصارى من قوله إن كلام الأئمة لا يخلو عن ثلاثة أحوال : فيما أن يوافق صريح الكتاب والسنة ، وهذا يجب اعتقاده جزماً ؛ وإما أن يخالف صريح الكتاب والسنة ، وهذا يُجرّم اعتقاده جزماً ؛ وإما ألا يظهر لنا موافقته ولا مخالفته ؛ وهذا أحسن أحواله الوقف^(٢) .

١٧ - وإذا كان ابن الفارض واحداً من الصوفية الذين اختلف الناس حولهم ، وذهبوا مذاهب شتى فى أمر عقيدتهم وإيمانهم ، وكان من شعره مالا سبيل إلى أن يقطع فيه برأى ، وكان من هذا الشعر ما قيل بلسان الحال ، مما جعل المسائل التى عرض لها فى غاية الدقة والحفاء لكثرة شبهها ، واختلاف قرائنها ، وتفاوت دواعيها ، واصبغها بهذه الصبغة النفسية التى تجعل فهمها

(١) اليواقيت والجواهر ج ١ ، ص ٢

(٢) المرجع نفسه ص ٣ .

عسيراً على الذين لم يكابدوا أحواله ومواجهته ، أو الذين يريدون أن يخضعوا هذه المسائل للعقل الذى يقول عنه ابن الفارض نفسه إنه لا يستطيع أن يدرك ما ينكشف للسالك عن طريق ذوقه ، وذلك فى هذين البيتين من تائيته الكبرى :

فم وراء العقل علم يدق عن مدارك غايات العقول السليمة ٦٧٥
تلقينته منى وعنى خصلته ونفسى أكانت من عطائى ممدتى ٦٧٦

إذا كان ذلك كذلك، فقد ترتب عليه إذن أن نقف من ابن الفارض ومذهبه موقفاً معتدلاً ، فنأخذ ما يتمشى من أحواله وأقواله مع الشرع على ما هو عليه ، ونؤول ما يحتاج إلى التأويل من هذه الأقوال والأحوال ، على محامله الحسنة إن كان إلى ذلك سبيل ، وإلا فإنكاره أولى إذا كان مخالفاً للشرع مخالفة صريحة واضحة لا تقبل شكاً ولا جدالاً. لاسيما أن الحكم على أذواق الصوفية وأقوالهم التى تعبر عن مذاهبيهم ، وما عسى أن يكون فيها موافقة أو مخالفة لأحكام الكتاب والسنة ، كل أولئك يستدعى - كما يقول تقي الدين السبكي - «معرفة طرق جميع أهل اللسان من سائر قبائل العرب فى حقائقيها ومجازاتها واستعاراتها ، ومعرفة دقائق التوحيد وغوامضه ، إلى غير ذلك مما هو متعذر جداً على أكابر علماء عصرنا فضلاً عن غيرهم»^(١). ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الخير كل الخير هو ألا نساير الهوى ، ولا نحكم سوء النية أو سوء الفهم ، عندما نريد أن نحكم حكماً سليماً مستقيماً إلى حد بعيد على كل من صدر عنه لفظ غامض أو عبارة مبهمه يمكن أن يؤول تأويلات مختلفة لعل فى بعضها ما يحسن الظن بصاحبه ، وأن يكون رائدنا هو ذلك المبدأ الأسمى الذى قرره رسول الله صلى الله عليه وسلم فى قوله : « لأن يخطئ الإمام فى العفو ، أحب إلى من أن يخطئ فى العقوبة »

وهكذا نرى من كل ماتقدم فى فصول هذا الكتاب الأول من بحثنا ، أن حياة ابن الفارض وشخصيته وديوانه ومذهبه ، كل أولئك كان خالياً بالدرس والتحليل والتعليل بحيث يتيمناً لنا إعطاء صورة ، إن لم تكن تامة من

(١) الطبقات الكبرى ج ١ ص ١٣ - ١٤ .

ككل الوجوه . فليس أقل من أنها مقاربة لما كان عليه الرجل في حياته العامة والخاصة، وكافية للتكوين فكرة عن مكانته من تاريخ الحياة الروحية في الإسلام، وأثره في الحياة اللبئية والفكرية سواء في عصره أم في العصور التي تعاقبت بعد ذلك . أما حبه الذي قضى حياته هاتفاً به ومرتبلاً أناشيده . وما لهذا الحب من أطوار يسمو بعضها على بعض . ويختلف بعضها عن بعض . وما يتطوى عليه هذا الحب من المعاني الصوفية . والأذواق الروحية . وتحليله من الناحية النفسية . فذلك كله ماسنحاول أن نكشف عنه في الكتاب التالي .

الكتاب الثاني
حب ابن الفارض وأطواره

تمهيد

الحب الإلهي قبل ابن الفارض

١ - احتفظ تاريخ الآداب العربية الإسلامية بألوان أربعة للغزل امتاز كل منها بطابع خاص بطبعه ومثل أعلى يطمح إلى تحقيقه :

(١) غزل العذريين وهم الذين كانوا يرتلون في شعرهم أنشودة الحب العفيف ، ومنه شعر مجنون ليلى وجميل بثينة ، وكثير عزة .

(٢) غزل الإباحيين أو المحققين كما يسميهم أستاذنا الجليل الدكتور طه حسين^(١) ، وهم الذين كانوا يصورون في شعرهم الحب المادى ، ويصفون لذاته العملية ، وزعيمهم عمر بن أبي ربيعة .

(٣) الغزل العادى الذى ليس فى حقيقة الأمر إلا استمراراً لغزل الجاهليين المأوف^(٢) .

(٤) غزل الصوفية الذين اتخذوا من الشعر أداة يستعينون بها على بث حبهم للذات الإلهية ، ووصف أحوالهم ومقاماتهم فى طريق هذا الحب ، وزعيمهم عمر بن الفارض الذى يعد شعره فى الحب الإلهى أرقى وأسمى ما وصل إليه الغزل الصوفى العربى من دقة الوصف ، ورقة الشعور ، وخفة الروح .

والذى يعنينا من هذه الألوان الأربعة للغزل هو من غير شك غزل الصوفية ، الذى يحسن أن نلم به هنا لإمامة يسيرة تمهيداً لدراسة حب ابن الفارض وأطواره ومعرفة هل كان هذا الحب إلهياً أو غير إلهى .

٢ - يظهرنا تاريخ التصوف الإسلامى على أن الحياة الروحية فى الإسلام ، كانت فى أول عهدها بالظهور عبارة عن هذا الزهد الذى أخذ يقوى ويشدد سلطانه على نفوس الزهاد والعباد: فى الفترة التى تقع بين سنتى ٤٠هـ و ١١٠هـ ،

(١) حديث الأربعة ج ٢ ص ٣٦ .

(٢) المرجع نفسه والصفحة .

ازداد عدد الزهاد الذين انشروا في البصرة والكوفة والمدينة، وحدثتنا عنهم كتب الطبقات، وصورنا لنا ما كانوا يأخذون به أنفسهم من مجاهدات ورياضات قوامها الزهد والتقشف والورع. ولو أردنا أن نميز هذا الطور من أطوار التصوف الإسلامي بميزة خاصة، لرأينا أن أخص ما كان يمتاز به زهد الزهاد، وعبادة العباد فيه، أنهم كانوا يصدرون عن الخوف من النار والطمع في الجنة، وعبارة أخرى أنهم كانوا يعبدون الله عبادة مشوبة بغرض يسعون إليه من وراء هذه العبادة وهو أن يشبههم الله بإدخالهم الجنة التي أعدها لعباده المتقين.

ولعل أظهر الشخصيات التي ظهرت في هذه الفترة ومثلت روح العصر تمثيلاً واضحاً قوياً، هي شخصية الحسن البصري (٢١ - ١١٠هـ) : فقد كان الحسن البصري زاهداً في هذه الحياة الدنيا، مزدرباً لها، وكان يعبر عن زهده بالحنن الدائم الذي يعد في رأيه خير ما ينمو به العمل الصالح. هذا فيما بينه وبين نفسه، أما فيما بينه وبين الله فقد كان الحسن مخوفاً إلى أبعد حدود الخوف الذي يرى أنه ليس ثمة شيء خير منه ينمي التقوى^(١). وليس أدل على إسراف الحسن في الخوف، وإذعائه له، من قول الشعراني عنه : « كان قد غلب عليه الخوف حتى كأن النار لم تخلق إلا له »^(٢).

٣ - وبينما كانت حياة الزهاد في القرن الأول للهجرة، وفي شطر من القرن الثاني، على ما كانت عليه حياة الحسن من زهد قوامه الخوف من عذاب النار، والشوق إلى ثواب الجنة، إذا بالحياة الصوفية ترقى رويداً رويداً، فتتجه وجهة أخرى لا يدفعها إليها خوف من عقاب، أو طمع في ثواب؛ إنما الذي يدفعها هو حب الله حباً لا يقصد به إلا مطالعة وجهه الكريم، والاستمتاع بجماله الأزلي. وأغلب الظن أن أول من أخرج التصوف عن تأثيره بعامل الخوف، وأخضعه لعامل الحب، هي هذه الزاهدة العابدة العاشقة : رابعة العدوية المتوفاة سنة ١٨٥ هـ والتي يقول عنها الأستاذ ما سينيون، إنها تركت في الإسلام أريجاً

(١) Massignon: Lexique Technique de la Mystique Musulmane, 7. 169.

(٢) الطبقات الكبرى ج ١ ص ٣١ - ٣٢.

من الولاية لن يتبخر ، وإنما استعملت في غير تردد لفظة الحب في العشق الإلهي معتمدة على ما ورد في القرآن^(١). وإنما إن كنا نرى غير رابعة من زهاد عصرها وعباده قد تغنى « الحب » أو « العشق » ، فإن أحداً من هؤلاء الزهاد أو العباد لم يسبق رابعة إلى استعمال لفظة « الحب » استعمالاً صريحاً ، وتوجيهه إلى الله توجيهاً قوياً ، وربطه بالكشف هذا الربط الذي تظهرنا عليه آياتها المشهورة التي تقول فيها :

أحبك حبين : حب الهوى وحباً لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى فشغلي بذكرك عن سواكا
وأما الذي أتت أهل له فكشفك لي الحجب حتى أراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

فأنت ترى من هذه الأبيات أن رابعة تناولت فيها الحب الإلهي بشكل صريح ، وأنها قسمت هذا الحب إلى قسمين : حب الهوى ، وهو عبارة عن شغلها بذكر الله عن سواه ؛ وحب الله لذاته ، وهو هذا الحب الذي تطالع فيه جمال الربوبية ؛ وأن أعلى الحبين وأرقاهما هو من غير شك حب الله الذي تجرد عن الهوى ، وقصد به إلى مشاهدته ، واجتلاء طلعته . وهذا الحب الثاني المجرد عن الهوى ، المنزه عن الغرض ، هو من غير شك ما كانت تؤثره رابعة على غيره ، كما يدلنا على ذلك قولها في إحدى مناجاتها : « إلهي إذا كنت أعبدك رهبة من النار فاحرقني بنار جهنم ؛ وإذا كنت أعبدك رغبة في الجنة فاجرمنيها ؛ وأما إذا كنت أعبدك من أجل محبتك ، فلا تحرمني يا إلهي من جمالك الأزلي » ؛ وقصتها مع سفيان الثوري ، وقد سألها ما حقيقة إيمانها ، فأجابته بقولها :

(١) Massignon: *Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, p. 193-194.

ورد في القرآن الكريم (سورة المائدة - آية ٥٣) : « يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه ، أذلة على المؤمنين ، أعزة على الكافرين ، يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم » .

« ما عبدته خوفاً من ناره ، ولا حباً لجنته ، فأكون كالأجير السوء ، بل عبدته حباً له وشوقاً إليه » . وسرى عند تحليلنا لحب ابن الفارض ، وتقسيمه إلى أطوار ثلاثة ، كيف كان الشاعر متأثراً بمذهب رابعة إلى الحد الذي يمكن اعتباره معه تلميذاً لها . في الحب الذي لا يوجهه خوف من نار أو طمع في جنة ؛ بل إن غرضه الأسمى هو الظفر بنظرة من وجه المحبوبة الحقيقية كما تظهرنا على ذلك قصة احتضاره ، وتمثل الجنة له ^(١) .

ولو استطرنا في ذكر تاريخ لفظة « الحب » أو « المحبة » واستعمالها في التصوف الإسلامي لرأينا أن رابعة كانت صاحبة الفضل كل الفضل على من جاء بعدها من صوفية المسلمين الذين اصطنعوا لفظة « الحب » في غير ما تردد أو لبهام . ولو نظرنا فضلاً عن هذا إلى أقوال بعض الصوفية الذين عاصروا رابعة . أوسبقوها ، لتبيننا مقدار الأثر الذي تركته هذه المرأة في الحياة الروحية الإسلامية ، ولعرفنا قيمة هذا التوجيه الجديد الذي وجهته لها : فنحن نلاحظ مثلاً أن مالك بن دينار المتوفى سنة ١٣١ هـ ، لم يكن يستعمل في أقواله لفظة « الحب » فيما يتعلق بالله ، ولكنه كان يستعمل بدلها لفظة « الشوق » . ونلاحظ أيضاً أن عبد الواحد ابن زيد المتوفى سنق ١٧٧ ، هـ كان يؤثر لفظة « العشق » على لفظة « المحبة » التي رفضها لأنها في رأيه أثر من الآثار اليهودية والمسيحية ^(٢) . ومع أن عبد الواحد بن زيد كان من الفقهاء ، إلا أنه خالفهم باستعماله لفظة « العشق » ، للدلالة على الحب الإلهي ، وهذا غير جائز في حق الله لأن العشق هو — كما قال أبو علي الدقاق — مجاوزة الحد في المحبة ، والحق سبحانه لا يوصف بأنه يجاوز الحد ، فلا يوصف بالعشق ؛ ولا يقال أيضاً إن عبداً تجاوز الحد في محبته لله تعالى ^(٣) . ومهما يكن من رأى الفقهاء في العشق ، ومنافاته للذات الإلهية ، فقد فضله عبد الواحد بن زيد على المحبة في القرن الثاني للهجرة ،

(١) انظر ص ٧٧ من هذا البحث .

(٢)

Lexique Tech. de la Myst. Musul. p. 174.

(٣) الرسالة القشيرية ص ١٤٥ .

كما أن صوفيًا من صوفية القرن الثالث ، هو أبو الحسين النورى المتوفى سنة ٢٩٥هـ رأى أن العشق ليس بأكثر من المحبة^(١).

وما زالت لفظة « الحب » مخفية من معجم الاصطلاحات الصوفية ، حتى كانت رابعة ، وكانت أقوالها المنظومة والمنثورة ، ففتحت بها هذا الفتح الجديد ، وأضافت إلى المعجم الصوفى لفظة لا كغيرها من الألفاظ التى تستعمل دون أن يكون لاستعمالها أثر فى توجيه العواطف والأفكار ، ولكنها لفظة غيرت وجه الحياة الصوفية ، ووجهها وجهة جديدة ، ودفعها إلى تحقيق غاية سامية جديدة لاصلة بينها وبين الخوف من العقاب ، أو الأمل فى الثواب .

٤- أخذت لفظة « الحب » تشيع فى أقوال الزهاد والعباد الذين عاشوا بعد رابعة : فهذا هو معروف الكرخى المتوفى سنة ٢٠٠ أو ٢٠١هـ ، تبين لنا أقواله على قلبها وقصرها ، أنه قبل اللفظتين اللتين كانت تلوز حولهما المناقشات فى مدرسة بغداد وهما الطمأنينة (= المعرفة) والمحبة . وهذا أيضاً هو الجنيد المتوفى سنة ٢٩٧هـ ، قد استعمل لفظة المحبة ، وقال فيها كلاماً يعده صوفية وقتها خير ما قيل فى تحديدها . وفضلاً عن هذا كله فإننا نلاحظ أن عناية الصوفية بمسألة المحبة ودراستهم لها بلغت شأواً بعيداً فى القرن الثالث للهجرة ، حتى إن أحدهم وهو المحاسبى المتوفى سنة ٢٤٣هـ ، وضع فيها فصلاً خاصاً هو أشبه ما يكون برسالة ، يتحدث فيه عن أصل حب العبد للرب ، وأن هذا الحب منه إلهية ، أودع الله بذرتها فى قلوب محبيه ، كما يتحدث عن اتحاد المحب بالمحبوب ، وكشف أسرار الوجود عن طريق هذا الاتحاد . وكان ذوالنون المصرى المتوفى سنة ٢٤٥هـ ، من صوفية القرن الثالث الذين استعملوا فى غير تردد لفظة الحب ، كما كان أول من فصل مسألة المعرفة^(٢) . ولدينا من رجال المدرسة الخراسانية فى ذلك القرن يحيى بن معاذ الرازى المتوفى سنة ٢٥٨هـ ، فراه يستعمل لفظة الحب استعمالاً صريحاً ، ويقول عنه الأستاذ ماسينيون إنه أول

Recueil de Textes Inédits, p. 51.

(١)

Lex. Tech. de la Myst. Musul. p. 186.

(٢)

من أعلن حبه لله في شعر صريح الأسلوب^(١) .

وهكذا شاعت لفظة الحب أو المحبة في أقوال الصوفية ورسائلهم إبان القرن الثالث للهجرة شيوعاً أخذ شكله الجذاب القوي في الحلاج المتوفى سنة ٥٣٠٩هـ ، والذي ترك في مسألة المحبة ، وما يتصل بها ثروة خصبة استغلها الصوفية في العصور التي جاءت بعده استغلالاً قوياً . خلف الحلاج آثاراً كثيرة في المحبة ، بعضها منظوم وبعضها منثور ، وكلها واضح صريح في دلالاته على أن الرجل قصد بها إلى حب الله ، ووصف ما أحسّه فيه من الأحوال والمواجيد ، وما انتهى إليه فيه من الاتحاد حيناً والحلول حيناً آخر .

٥- وعلى هذا النحو من الذيوع والانتشار أخذت مسألة المحبة تحتل من نفوس الصوفية ومؤلفاتهم المحل الأرفع ، فعدها بعضهم من المقامات ، وعدها بعضهم الآخر من الأحوال ، وأفردوا لها من هذه الكتب فصولاً خاصة يخلوونها فيها ويحددونها ، ويكشفون عن وجه الحق فيها تارة بكلام منظوم ، وتارة بكلام منثور . وإن نظرة إلى « التعرف لمذهب أهل التصوف » للكلاياذى المتوفى سنة ٣٨٠هـ و« قوت القلوب » لأبي طالب المكي المتوفى سنة ٣٨٦هـ و« كشف المحجوب » للهجويزي المتوفى سنة ٤٥٦هـ أو ٤٦٤هـ ، و« الرسالة » للقشيري المتوفى سنة ٤٦٥هـ ، و« إحياء علوم الدين » للغزالي المتوفى سنة ٥٠٥هـ ، و« محاسن المجالس » لابن العريف المتوفى سنة ٥٣٦هـ - تكفي لأن نقف من خلالها على مقدار عناية المؤلفين الصوفيين بهذه المسألة ، ومحاولتهم إثبات ما دار حولها من آراء ، وما قيل فيها من أقوال كانت بمثابة المواد الأولية التي اعتمد عليها الشعراء الصوفيون المتأخرون في نظم أشعارهم في الحب الإلهي .

٦- وعن هذا الحب صدرت طائفة قيمة من الشعر الغزلي الذي استعان به أصحابه على الإعراب عما تتأثر به نفوسهم من المواجيد ، وما يتعاقب على هذه النفوس من الأحوال . وليس من شك في أن ما يدخل من هذا الشعر في باب الغزل الإلهي ، لم يقصد به أصحابه الجمال الفني لذاته ، ولا الصناعة الشعرية من حيث هي ،

(١) المرجع نفسه ص ٢٢٨ .

ولأنما هو ضرب من التعبير وجعله أكثر ملاءمة لحقائقهم ، وتصوير ما تكنه سرائرهم من ناحية ، ورأوا أنه أقدر على التأثير في السامع تأثيراً قوياً ، وأدعى إلى إلهاجة العاطفة ، وإثارة الشعور من ناحية أخرى . وإنك لتراهم قد عمدوا في هذا الشعر إلى الحب وما يتصل به من ذكر أسماء المعشوقات ، والوصل والهجر ، والقرب والبعد ، وإلى الخمر وما يتصل بها من حان وألحان ، وكأس ونلمان ، وغير ذلك من الأشياء التي توجد عادة في الشعر الغرامي والخمري ، الذي يعبر به عن عاطفة إنسانية نحو معشوقة آدمية ، وعن حالة نفسية هي السكر الناشئ من تناول الخمر المستخرجة من الكرم ، ومن هنا صعب التمييز بين الشعر الغزلي والخمري العادي ، وبين الشعر الصوفي ؛ ومن هنا أيضاً ترى فريقاً من الأوربيين قد ذهب إلى اتهام الصوفية بالهالك على الشهوات الحسية ، واللذات العملية ، كما زعم كليمان هوار ، من أن ابن الفارض كان شاعراً خمرياً ، أحب الخمر المعصورة من الكرم حباً عنيفاً^(١) ؛ ناهيك بما ترتب على اصطناع شعراء الصوفية ألفاظ الغزلين والخمريين من اتهام رجال الدين لهم بالفسق والإباحة ، ورميهم لإيهاهم بالكفر أو الزندقة ؛ وناهيك أيضاً بما يظنه العامة من أن ألفاظ الحب وعباراته ، وأوصاف الخمر والتغنى بها ، ليس أشياء أخرى غير ما يدل عليه ظاهرها : فلما أنها رموز وإشارات ، أو كتابات وتلوينات ، لها من المعاني العميقة ما يجلب عن فهم من ليس من أصحاب الأذواق الروحية والأحوال الصوفية ، فذلك ما لا يقبله العامة ، ولا تسيغه عقولهم ، ولا تطمئن إليه نفوسهم . وحسبنا أن نشير هنا إلى ما وجه إلى ابن عربي من طعن رجال الدين ، وما علق بنفوس العامة من سوء ظن به ، وسوء فهم شعره الغزلي الذي يصور به حبه الإلهي في ديوانه « ترجمان الأشواق » : فقد كان كل أولئك حافزاً لهذا الصوفي الكبير إلى أن يضع بنفسه شرحاً لهذا الديوان ، يبين فيه مرامييه ، ويوضح ما تخفى على العامة من معانيه .

٧ - وقد يتساءل البعض : لِمَ لم يعبر الصوفية عن حبهم الإلهي في ألفاظ

(١) انظر ص ١٠٧ من هذا البحث .

صرحة ، وجارات واضحة ، بينة التوجيه ، بدلا من اصطناع هذا الأسلوب الرمزي الذي يولد كثيراً من الخلط والاضطراب ، ويؤدي إلى إلقاء كبير من الشبه على من يتأثر هذا الأسلوب ؟ ويجيب الصوفية أنفسهم عن هذا السؤال بما يفيد أهم يؤثرن الإشارة على العبارة ، ويعمدون إلى التلميح دون التصريح ، سراً لحقائقهم ، وكما لأسرارهم ، وغيره على هذه الحقائق والأسرار من أن تشج في غير أهلها ، أو تتكشف لمن ليس أهلاً لها ؛ وهذا هوذا القشيري يعلل إبتار الصوفية هذا اللون من الأسلوب فيقول : « إن لكل طائفة من العلماء ألفاظاً يستعملونها ، اتفردوا بها عن سواهم ، وتواطئوا عليها لأغراض لم فيها ، من تقريب المفهم على المخاطبين بها ، أو تسهيل على أهل تلك الصنعة في الوقوف على معانيهم بإطلائها . وهذه الطائفة (يعني الصوفية) يستعملون ألفاظاً فيما بينهم ، فصلدوا بها الكشوف عن معانيهم لأقسامهم ، والإختفاء والستر على من يأتيهم في طريقهم ، لتكون معاني ألفاظهم مستهينة على الأجانب ، غيرة منهم على أسرارهم أن تشج في غير أهلها ، إذ ليست حقائقهم مجموعة يتنوع تكلف ، أو مجلوبة بقرب تصرف ، بل هي معان أودعها الله تعالى قلوب قوم ، واستخلص لحقائقها أسرار قوم »^(١) . فإذا أضفنا إلى ما يذكره القشيري هنا ، أن الصوفية فيما يصابون إليه من المقامات ، وما يصلون عنه من الأحوال ، إنما يتخلون سبيلهم من التوق لامن العقل ؛ وإذا عرفنا أن أخص خصائص التوق الصوفي هي الصيغة الشخصية أو القاتية . بمعنى أن ما ينكشف لصاحب الذوق في ذوقه ، لا يمكن أن يتكشف إلا لمن كابد حاله ، وشرب من كأسه - إذا عرفنا هذا كله ، انتهينا إلى تعليل هذا الخفاء الذي يسود أكثر الآثار الصوفية ، تعليلاً يلائم طبيعة الأشياء ، وطبيعة الأعراض التي يرمى إليها الصوفية .

وبين أئبليتاً ديوان ابن الفارض ، وهو ما هو من نغى الحب والجمال والخمر ، ومن ذكر أسماء المشروبات ، وما يتصل بهذا كله من ألفاظ العذرين والمحققين من العزولين والخمريين سواء بسواء . وتريد هنا أن نتناول حب هذا الشاعر

(١) الرسالة القشيرية، ص ٣١ .

بالتحليل والتعليل ؛ فنتعرف عناصره ، ونزده إلى أصله في النفس الإنسانية ،
ونتبين أطواره المختلفة التي تعاقبت على حياة الرجل الروحية ، وذلك على وجه
يمكننا في النهاية من أن ننتهي إلى رأى في هذا الحب ، وهل هو حب إنسانى ،
وغزل خمري مادي ، أو هو حب إلهى ، وتغن بأوصاف الخمر الروحية التي كنى
بها الشاعر عن الحب الإلهى أو المعرفة الإلهية ، على نحو ما سنبينه في مواضعه
من هذا الكتاب .

الفصل الأول

بين الحب الإنساني والحب الإلهي

من أي أنواع الغزل كان شعر ابن الفارض؟ - أسلوب ابن الفارض في الغزل - التلويع -
أحب إنساني أم حب إلهي؟ - هل أحب ابن الفارض حباً إنسانياً؟ - غزل ذو وجهين -
غزل إلهي خالص - الجمال المطلق موضوع هذا الغزل - خصائص هذا الغزل - حب الله
لأن يعرف : موضوعه/خصائصه - ملح الرسول وحب الحقيقة المحمدية .

١ - لعل أول ما يواجه الباحث عن حقيقة حب ابن الفارض وطبيعته ،
هو هذه الأسئلة : من أي أنواع الغزل يمكن أن يكون شعر ابن الفارض؟ أهو
غزل من نوع غزل العذريين الذين كانوا يتغنون الحب العفيف؟ أم هو كغزل
المحققين من الإباحيين والحسين والحمرين؟ أم هو كغزل الجاهليين الذين
كانوا يستهلون قصائدهم بطائفة من الأبيات يتغنون فيها حب هذه أو تلك من
نساءهم؟ أم هو غزل إلهي من قبيل غزل رابعة العدوية وغيرها من الصوفية ،
عمد فيه صاحبه إلى معجم العذريين والإباحيين والحمرين ، فاستقى منه ألفاظه
وعباراته ، واتخذ منها إشارات وكتابات يرى من وراءها إلى حقيقة أدق ،
ومعنى أعمق مما يدل عليه ظاهرها؟ . . . ولكي نجيب عن هذه الأسئلة إجابة
تضع حب شاعرنا في موضعه اللائق به من أنواع الغزل المختلفة ، وتلائم طبيعة
الحياة الإنسانية بصفة عامة ، وطبيعة الحياة التي كان يجيها ابن الفارض
نفسه بصفة خاصة ، لا بد من أن نقف وقفة عند أسلوب الشاعر في الغزل ،
وما يصطنعه في هذا الغزل من ألفاظ وعبارات ، وما عسى أن يكون من هذه
الألفاظ والعبارات ، إشارات وكتابات ، يعيها صاحبها عن حبه تعبيراً رمزياً؛
ولابد لنا أيضاً من أن نذهب في حل المسألة إلى افتراض بعض الفروض ، فلعل
في ذلك ما يعيننا على فهم الحياة الروحية لابن الفارض ، وعلى تفسير حبه
تفسيراً يلائم طبيعة هذه الحياة الروحية من ناحية ، ولا يتنافى مع ما عرفناه من
سيرة الرجل في أطوار حياته المختلفة من ناحية أخرى .

٢- ويلاحظ المتأمل في ديوان ابن الفارض ، أن هذا الديوان يكاد يكون كله تصويراً لعاطفة واحدة هي عاطفة الحب التي عبر عنها الشاعر فاستعمل طائفة كثيرة من ألفاظ الغزلين والجمريين ، ووجهها هذه الوجهة التي تخفى وتغمض في بعض القصائد ، وتظهر وتبضح في بعضها الآخر: فالحب والعشق والهوى والغرام والهيام والصبابة ، والشوق والاشتياق والجوى ، والقرب والبعد ، والوصل والصد ، كل أولئك وكثير غيره ألفاظ شاعت في ديوان ابن الفارض وتكاد تفيض بها كل قصائده . وإنه ليستعمل هذه الألفاظ على أن بعضها مرادف لبعض حيناً ، وعلى أن في بعضها معنى يزيد على ما في بعضها الآخر حيناً آخر ، كما يدل على ذلك قوله في « التائية الكبرى » :

وجاوزت حد الشوق فالحب كالقلى وعن شأومعراج اتحادى رحلتى ٢٩٥
فطب بالهوى نفساً فقد سدت أنفوس الع باد من العباد فى كل أمة ٢٩٦

وقوله في « اللامية » :

هو الحب فاسلم بالحشاماهوى سهل فما اختاره مضى به وله عقل

وقوله في « التائية الكبرى » أيضاً :

وما بين شوق واشتياق فنيت فى تول بحظر أو تجل بحضرة ٣٢

وابن الفارض يذكر ويخاطب من يحب تارة بضمير المفرد المذكور أو المؤنث ، وتارة أخرى بضمير جمع المذكور أو المؤنث المخاطب أو الغائب. وهو حين يذكر محبوبته تراه يسميها مرة ليلي ، ومرة أخرى سلمى ، وتارة مى ، وتارة أخرى سعاد ، إلى غير ذلك من أسماء النساء اللاتي أحبهن شعراء العرب ، وتغنوا حبهن فى شعرهم. وهو حين يكنى عن محبوبه أو محبوبته ، تراه يعمد إلى ألوان مختلفة من الكنايات: فيخاطب محبوبه بقوله : « سائق الأظعان » ، ويتحدث عنه فيشبهه بالرشا والظبي والمهاة ، وبالراى الذى يرى الحشا بسهم لحاظه . . . إلى غير ذلك من الكنايات والتشبيهات والمجازات التي حفل بها شعر شاعرنا.

وفوق هذا كله ، فإن ابن الفارض يتغنى بالحمرة فى بعض أبيات من تائيته

الكبرى وتأنيته للصغرى وغيرها من قصائده القصار . وأنه ليفرد لهذه الخمر قصيدة برمتها ، يقدم فيها أوصافها ويصف آثارها في نفوس الذين يقبلون عليها ، ويسكرون بها . وهو هنا يستعمل في صراحة كل ما يتصل بالخمر من حان ودن وكأس وقدرح ، وسكر ونشوة ، وألحان وندمان ، إلى غير ذلك من الأشياء التي يتردد ذكرها عادة في شعر الخمريين من القدماء والمحدثين .

وهنا نتساءل : ما شأن هذه الألفاظ التي يعبر بها ابن الفارض عن حبه ، وعن خمره ، وهذه الأسماء التي يسمى بها محبوبه أو محبوبته ؟ هل يعبر بها عن حب إنساني ، ويصف فيها خمراً مادية ، أو أنه يتخذ من هذا كله رمزاً وكنايات يشير بها إلى حب إلهي ، وإلى خمر روحية ؟ .. الحق أن حل هذه المشكلة يحتاج إلى معرفة الحياة العاطفية لابن الفارض ، ودراسة أطوارها المختلفة ، وتحليل شعوره تحليلاً نفسياً وتاريخياً معاً ، ومحاولة الملاءمة بين هذا كله وبين شعره ، وما يصطنعه في هذا الشعر من أسلوب التصريح والعبارة ، أو أسلوب التلويح والإشارة . وليس من شك في أن ابن الفارض بحكم حياته الصوفية التي كان يجيهاها مذ بدأ سياحته بوادي المستضعفين بالمقطم ، حتى وافته منيته ، لا بد أن يكون مثله كمثل كثير من الصوفية فيما يستعملون من رمز ، وما يؤثر من كناية أو إشارة يعملون فيها إلى إخفاء أسرارهم ، وستر حقائقهم عن ليس من طريقهم ، ولا أهلاً للوقوف على حقيقة المعاني التي تنطوي عليها ألفاظهم . وليس من شك أيضاً في أن ابن الفارض كان قبل التجريد والسياسة إنساناً كغيره من الناس يخضع لما يخضعون له من مطالب الحس ورغبات النفس ، ويتأثر بما يتأثرون به من جمال يتجلى في مختلف الصور الإنسانية والحيوانية والجمادية . وإذن فليس ما يمنع من أن يكون شاعرنا قد أحب حباً إنسانياً في أول عهده ، ثم أقبل بعد ذلك على الله ، ووجد عزمه في حبه له ، وإعراضه عن سواه ، فكان لكل من الحبين صداه في شعره ، حتى ليخيل لنا ، ونحن نقرأ بعض أبياته ، إننا لزاء غزل من هذا اللون الذي كان يصدر عن العذريين ، أو ذاك الذي كان يتغناه الإباحيون المحققون . وليس ما يمنع فوق هذا كله من أن يكون الشاعر قد عبر عن حبه الإلهي في لغة الغزل الإنساني متأثراً في ذلك طريقة

الصوفية في الرمز والإلغاز ؛ ومن ثم اختلط الحبان ، وتشابه الغزلان ، وأصبحنا في أكثر الأحيان حيارى لا نلربى ، حين نقرأ بعض قصائد شاعرنا ، هل نحن خيال شعر يتغنى فيه صاحبه حب ليلي أو سلمى أو سعاد حقيقة ، أو أن كل هذه الأسماء وما يوجه إلى صاحباتها ، من حديث الحب والإقبال ، والود والوصال ، والهجر والصد ، وغير ذلك ، ليس إلا لوناً من ألوان التعبير الرمزي الذي آثره الشاعر غيره على محبوبته الحقيقية ، وصيانة لأسرار محبته الإلهية من أن تنكشف لغير أهلها ، أو يقف عليها من ليس مستعداً لها ، ولا خليقاً بها .

٣- ويكاد هذا الخلط بين الحبين الإلهي والإنساني ، يكون حظاً شائعاً

بين قصائد ابن الفارض كلها ، لا يستثنى من ذلك غير قصيدتيه « الثانية الكبرى » و« الحميرية » ، فهما - كما سبقت الإشارة في الفصل الثالث من الكتاب الأول - قصيدتان صوفيتان ، لاشك في أن الحب الذي تصوران ، حب إلهي خالص . وإذا صادفنا فيهما أبياتاً يمكن أن تفهم على أنها غزل إنساني أو أخرى ، فن اليسير أن نؤول هذه الأبيات تأويلاً صوفياً ، ونوجهها توجيهاً إلهياً ، لا سيما أن أسلوب الرمز والإيماء واضح هنا ، وكثرة القرائن ومقتضيات الأحوال ، تعين على فهم هاتين القصيدتين فهماً صوفياً ؛ وتفسير الحب الذي يهتف به الشاعر فيهما على أنه حب إلهي لا شبهة فيه ولا غبار عليه .

ومهما يكن من فهم حب ابن الفارض في بعض قصائده على وجهين ، أحدهما إنساني ، والآخر إلهي ، فإن شراحه ، وهم الذين ذاقوا ذوقه ، ونهلوا من مورده ، قد ذهبوا إلى أن كل ما يذكر في ديوانه من محبوب أو محبوبة ، ومن صور وتعينات مختلفة ، سواء ما كان منها رياضياً ، أو زهراً ، أو شجراً ، أو طيراً ، إنما يقصد به الحقيقة الإلهية من حيث تعيناتها ، لا هذه التعينات ذاتها . وهؤلاء الشراح الذين يذهبون هذا المذهب ، وفي مقدمتهم عبد الغني النابلسي ، إنما يفعلون بشعر ابن الفارض ، ما فعله ابن عربي بشعره هو ، من تأويل الألفاظ تأويلاً رمزياً يخرجها عن ظاهرها إلى ما هو أبعد من هذا الظاهر : فقد نظم ابن عربي طائفة من القصائد تغنى فيها الحب الإلهي مصطنعاً أسلوب الإشارة ، وشرح بنفسه هذه القصائد ، وأظهرنا من خلال هذا الشرح على أنه إنما يجري

على طريقة الصوفية في الكناية والإيماء وضمن هذا كله كتابه المسمى « ذخائر الأعلاق ، شرح ترجمان الأشواق » الذي يقول في مقدمته ما نصه : « . . . فكل اسم أذكره في هذا الجزء فمعناها أكنى ، وكل دار أئندبها فدارها أعنى ؛ ولم أزل في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية ، والتنزلات الروحانية ، والمناسبات العلوية ، جرياً على طريقتنا المتلى ، فإن الآخرة خير لنا من الأولى .. والله يعصم قارئ هذا الديوان من سبق خاطره إلى ما لا يليق بالنفوس الأبية ، والهضم العلية ، المتعلقة بالأمور السماوية . . . وجعلت العبارة في ذلك بلسان الغزل والتشبيب ، لتعشق النفوس بهذه العبارات فتتوفر الدواعي على الإصغاء إليها . وهو لسان كل أديب ظريف ، روحاني لطيف . . . »^(١) .

فابن عربي هنا قد نبه على الطريقة التي اتبعها في ديوانه ، وأظهرنا على الدوافع التي من أجلها آثر أسلوب الغزل والتشبيب ، وأودعه لطائف قلبه ، وحقائق حبه ؛ وهو بهذا قد أزال كثيراً من الشكوك والأوهام التي يمكن أن تنشأ حول شعره ، فتجعله عند البعض شعراً غزلياً قصده به إلى تصوير حب إنساني خالص .

أما ابن الفارض فلعل أمر غزله وطبيعة هذا الغزل أكثر تعقيداً مما هو عند ابن عربي : ذلك بأن ابن الفارض لم يشرح ديوانه بنفسه، ولم يبين لنا في وضوح وجلاء هل كان كل غزله إلهياً ؟ وهل ما ورد في هذا الغزل من ألفاظ وعبارات قد قيل كله بلسان الذوق والحال ، وصيغ كله على طريقة الصوفية في الرمز والإيماء إلى الواردات الإلهية ؟ على أنه إن لم يفعل فقد أظهرنا في تائيته الكبرى على أنه أخذ من التلويح بحظ وذلك حيث يقول :

وعنى بالتلويح يفهم ذاتي غني عن التصريح للمتعت ٣٩٥
بها لم يبح من لم يبح دمه وفي الـ إشارة معنى ما العبارة حدث ٣٩٦

فهو هنا يقرر أنه قد عمد إلى التلويح دون التصريح ، وآثر الإشارة على العبارة ؛ وبين قيمة التلويح بالقياس إلى التصريح من حيث إن ما يصطنع فيه

(١) ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق ، بيروت ١٣١٢ هـ . ص ٤ - ٥ .

التلويح لا يفهمه إلا من كان صاحب ذوق ، نافذ البصيرة ، دقيق الشعور ، له من هذا كله ما يغنيه عن تصريح المتعنت الذى ينكر على صاحب الذوق تلويحه ؛ ويكشف لنا عما دفعه إلى إثارة الإشارة على العبارة فيقول : إن الإشارة سبيل الصوفى إلى ستر أذواقه ومكاشفاته عن ليس من أهل الذوق والمكاشفات ، ولعله لو اصطنع أسلوب العبارة فعبر فى صراحة ووضوح عن أسراره وحقايقه ، لكان فى ذلك ما يحق عليه الناس ، ويشككهم فيه ، ويغرى به أهل الظاهر فيجعلهم يبيحون دمه على نحو ما فعلوا بالحلاج ؛ يضاف إلى هذا كله أن ابن الفارض يؤثر الإشارة لما لها من لطافة تجعلها تتسع لأكثر مما تتسع له العبارة من المعانى . وإذا كان ذلك كذلك ، فقد تبين إذن أن شعر ابن الفارض الذى يتغنى فيه الحب ، ويصف الحمر ، لا يصح أن يؤخذ على ظاهر ألفاظه ؛ وإنما يجب أن يلاحظ فيه عامل التلويح والإشارة ، وأن يفهم على أنه صادر عن صاحب ذوق وحال .

٤ - على أننا نلقى فى ديوان ابن الفارض أبياتاً لا نستطيع أن نقف إزاءها مقيدين بقيود التلويح والإشارة ؛ بل نحن مضطرون إلى أن نذهب فى فهمها مذهباً إنسانياً أو مادياً يجعل من الحب الذى يتغناه الشاعر فيها شيئاً حسيماً ، ومن المحبوب الذى يذكه مخلوقاً آدمياً ، ومن يدرى فعله نظم هذه الأبيات فى وقت لم يكن قد خلص فيه بعد خلاصاً تاماً من أغلال الحس وشهوات النفس ، فكان إنساناً كغيره من الناس يخضع لما يخضعون له ، ويتأثر بما يتأثرون به ، فيحب هذه المرأة أو تلك حباً ، وإن كان أفلاطونياً منزهاً عن الأغراض الدنيئة ، فإنه حب إنسانى على كل حال ، كهذا الذى يصوره الشاعر فى قوله :

ولما تلاقينا عشاء وضمننا	سواء سبيلي دارها ونخايى
وملنا كذا شيئاً عن الحى حيث لا	رقيب ولا واش بزور كلام
فرشت لها نخدى وطاء على الثرى	فقال لك البشرى بلثم لثامى
فما سمحت نفسى بذلك غيرة	على صونها منى لعز مراى
وبتنا كما شاء اقتراحى على المنى	أرى الملك ملكى والزمان غلامى

فإذا أخذنا هذه الأبيات على ظاهرها ، رأينا أن الشاعر قد كشف فيها عن نفسه ، وعمّا بلغت هذه النفس من الروحانية والصفاء ، والتنزه عن شهوات البدن . وليس أدل على هذا كله من أنه ، وقد التقى بحبيبته ، ومنحته هذه المحبوبة قبلة ، لم يبيع لنفسه أن يظفر بها . بل هو قد قنع بأن يقضى ومحبوبته ليلتها على المني ، فقلبك عنده خير وأبقى .

قد ذهب أحد شراح ابن الفارض ، وهو حسن البوريني إلى أن كلام الشيخ (ابن الفارض) ليس متزلاً بآسره على قانون الحقيقة ، فكثيراً ما نرى فيه ما لا يصلح للمجاز . واستدل البوريني على ذلك يقول ابن الفارض في هذا البيت :

أهواه مهفهفاً ثقيل الردف كاليلدر يجمل حسنه عن وصف
ويقوله في هذا البيت أيضاً :

ما أحسن ما بتنا معاً في برد إذ لاصق خطه اعتناقاً خطي^(١)

ولكن النابلسي يذهب في فهم هذين البيتين لمتهميه في شرح ديوان ابن الفارض كله ، فيحملهما من المعاني الخفية ، والحقائق الإلهامية ، ما يطيقان وما لا يطيقان : فهو يفسر « مهفهفاً » في البيت الأول بأنها كناية عن صورة العجلى الإلهي من حيث الأسماء الجمالية في حقيقة الروح الأعظم ؛ ويقسر « ثقيل الردف » بأنها إشارة إلى جميع العوالم المكتوبة بالقلم في اللوح المحفوظ الذي هو نفس العلم بالنور المحمدي : المخلوق فيه ومنه كل شيء ؛ ويقسر « اليلدر » بأنه القمر ليلة التمام ، بظهوره في ظلمة الأكوان ، كما يشهده العارفون بالعيان من قوله صلى الله عليه وسلم : « إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر^(٢) » . وإلى مثل هذا يذهب النابلسي في تفسير البيت الثاني فيجعل من ألفاظه كنايات ، ومن عباراته إشارات^(٣) .

(١) شرح ديوان ابن الفارض ج ١ ص ١٥٣ - ١٥٤ .

(٢) المرجع نفسه ج ٢ ص ١٠ ١٩٠ .

(٣) المرجع نفسه ج ٢ ص ١٨٤ .

ومهما يكن من مذهب النابلسي وغيره في شرح شعر ابن الفارض ، وتأويله كله تأويلاً صوفيّاً ، فإن ذلك لا يمنع من أن نفترض أن يكون ابن الفارض قد أحب في حياته الأولى حبّاً إنسانياً كانت مرآته هذه الأبيات ، ثم انصرف عن هذا الحب ، أو انصرف عنه هذا الحب لأمر ما ، فإذا هو يحب حبّاً من نوع آخر ، هو هذا الذي اتخذ فيه من الذات الإلهية موضوعاً .

وقد يكون البوريني مخطئاً في زعمه أن شعر ابن الفارض ليس متزلاً كله على لسان الحقيقة ، لأنه إنما يأخذ هذا الشعر على ظاهره ؛ إذ لم يكن من أصحاب الذوق الذي هو عند القوم المقياس الحقيقي لكشف الحقائق ومعرفة الدقائق . ولا كذلك النابلسي ، فهو بحكم صوفيته ، واصطناعه للذوق ، ربما كان أقدر على تذوق الآثار التي تصدر عن أشباهه ، وأوغل في باطن الألفاظ واستكناه أسرار المعاني . على أن شرح النابلسي لشعر ابن الفارض ، وإن كان ملائماً لطبيعة هذا الشعر ، وللأذواق الصوفية في أكثر المواطن ، فإنه ليس مستساغاً ولا مقبولاً في بعض المواطن الأخرى التي يبلغ فيها التعسف بالنابلسي مبلغاً كبيراً ، فإذا هو يجعل من كل لفظ كناية ، ومن كل عبارة إشارة ، ومن كل بيت ، وكل قصيدة أنشودة من أناشيد الحب الإلهي الذي يختلف في موضوعه وطبيعته ودوافعه ودواعيه عن الحب الإنساني . ومع ذلك فإن القصائد والأبيات التي يحكم عليها النابلسي هذا الحكم ، يمكن أن تفهم على وجهين ، ولعل منها ما لا يمكن أن يفهم إلا على وجه واحد ، هو أن الحب الذي يتردد فيها حب إنساني ، وإذا لم تتوافر لدينا الأدلة المادية والتاريخية على أن ابن الفارض قد أحب حبّاً إنسانياً ، وأنه نظم القصائد والأبيات التي من هذا القبيل في تصوير هذا الحب ، فإننا نستطيع أن نذهب في تأويل المسألة تأويلاً قوامه أن شعر ابن الفارض الذي يحتمل وجهين أحدهما صوفي والآخر إنساني ، أو الذي يحتمل وجهاً واحداً إنسانياً ، يلاحظ عليه الضعف من الناحية الفنية سواء في ألفاظه ومعانيه وأخيلته ونفسه ومبلغ حظه من الانسجام ، مما يختلف اختلافاً ظاهراً عما تمتاز به قصائد

الحب الإلهي الخالص من رقة اللفظ ، ودقة المعنى ، وعمق الخيال ، وطول النفس ، ووفرة الانسجام ؛ وهذا ينتهي بنا إلى ترجيح أن يكون ابن الفارض قد نظم شعره الذي يمكن أن يكون للعنصر الإنساني فيه نصيب في عهد شبابه ، حين لم تكن قريحته الشعرية قد صقلت بعد على نحو ما صقلت عندما نظم الشاعر تائيته الكبرى وتائيته الصغرى وخرميته وفائيته .

٥ - ولكي نحلل حب ابن الفارض إلى عناصره ، ونتعرف طبيعته ، نتساءل أولاً: هل أحب ابن الفارض حباً إنسانياً؟ الحق إنه ليس لدينا عن حب كهذا معلومات مفصلة يمكن أن نتبين من خلالها هل أحب الشاعر ، قبل أن يتجرد ويتصوف ، حباً إنسانياً . ولعل كل ما وصلنا في هذا الصدد هو ما يروى من أنه صعد منارة المسجد ، فرأى امرأة جميلة فوق سطح بيت ، فاشتعل قلبه وهام مع الهائمين ، ويقال إن تلك المرأة كانت زوجة أحد القضاة^(١) ، وما ذكره ابن خلكان وغير ابن خلكان من المترجمين ، من أنه أحب غلاماً جميلاً^(٢) . وقد يذهب البعض إلى أن في حب ابن الفارض لهذا الغلام ، ما يمكن أن يعلل به مخاطبته محبوبه أو تحدته عن محبوبه بضمير المذكر أو الغائب . ولا يكاد المترجمون يذكرون شيئاً عن تاريخ حب ابن الفارض لهذا الغلام ، أو هيامه بتلك المرأة ، متى وفي أى طور من أطوار حياته كان هذا الحب أو ذاك . ولو قد عرض المترجمون لشيء من هذا ، لأعانونا على فهم الحياة العاطفية لابن الفارض فهماً واضحاً ، ولا استطعنا بناء عليه أن نضع حب الشاعر الإنساني ، وجهه الإلهي ؛ في موضعهما من أطوار حياته العاطفية . ومع هذا نستطيع أن نذهب في تفسير حب ابن الفارض مذهباً يلائم طبيعة الحياة الذوقية التي كان يحياها الرجل من ناحية ، ويتمشى مع منطق العاطفة من ناحية أخرى ، ويمكن أن نظهر من خلاله الصلة بين الحب الإنساني والحب الإلهي عند هذا

(١) ذكره الدكتور زكي مبارك في كتابه « التصوف الإسلامي » ، ج ١ ص ٢٩٢ دون أن

يذكر المصدر الذي استقى منه هذا الخبر .

(٢) يقال إن هذا الغلام كان جزائراً ؛ وقد أثبت ابن خلكان في آخر ترجمته لابن الفارض

موالياً للشاعر في هذا الغلام (وفيات الأعيان ؛ ج ١ ص ٣٨٣) .

الشاعر الصوفي من ناحية ثالثة : فليس ما يمنع من افتراض أن ابن الفارض قد بدأ حياته العاطفية إنساناً كغيره من الناس ، ينجذب إلى هذه المرأة الجميلة أو تلك ، فيحبها ويهم بها ؛ ويكلف بهذا الغلام الجميل أو ذاك ، فيعشقه ويتغنى . وليس ما يمنع أيضاً من أن يكون ابن الفارض قد أخفق في حبه الإنساني ، فلم يُصب من أحب ما كان يصبو إليه قلبه ، وتطمح إليه نفسه من إخلاص ووفاء ، وطهارة وصفاء ، فإذا هو ينفرف عن محب ، ويزهد فيمن يحب ، وإذا هو يرى أن عاطفته أرق وأسمى من أن يوجهها إلى من ليس أهلاً لها من البشر ، بل هي خليقة بأن توجه إلى من هو خير وأبقى من البشر جميعاً ، إلى هذه المحبوبة الحقيقية أو هذه الذات العلية . ومن هنا كان التحول في حياة ابن الفارض العاطفية ، والانتقال من مرحلة الحب الإنساني إلى مرحلة الحب الإلهي ، أو قل كان التسامي بعاطفته عن هذه الأرض ، وتركيزها في حب من جماله أتم وأكمل من كل مافي السموات والأرض وما بينهما . ولاغرو في ذلك : فقد أثبتت الدراسات النفسية الحديثة أن الزهد وكبح جماح النفس ، والانصراف عما في الحياة الدنيا من حسن فتان ، وزخرف أخاذ ، كل أولئك متصل اتصالاً وثيقاً بظروف الحياة الإنسانية^(١) ، وأن الرغبة الغرامية الكامنة ، يمكن أن يحل محلها عواطف من نوع آخر : بمعنى أن التقشف والاستسلام يمكن أن يكون ثمرة من ثمرات الحب الخدوع ، وأن التصوف الديني يعد لوناً من ألوان تغيير اتجاه العاطفة الغرامية المعلنة أو المكبوتة^(٢) ؛ وأن الفكرة القائلة بأن الدين غالباً ما يكون بمثابة الملاذ الأسمى للعاشقين الذين ماتزال فيهم بقية من حياة ، ليست خلواً من المعنى : وها هي ذى إلهير Elvire معشوقة لامارتين الشاعر الفرنسي ، قد خلصت نفسها ، في آخر حياتها ، من الحب الإنساني ، بحيث كان الحب الإلهي بمثابة الاستمرار للحب الإنساني ونهاية له^(٣) .

Paulhan : Transformations Sociales des Sentiments, p. 20. (١)

(٢) المرجع نفسه ص ٢٠٦ .

Transformations Sociales des Sentiments, p. 222-223. (٣)

وإذا كان ذلك كذلك ، وكان ابن الفارض إنساناً كغيره من الناس ، يخضع مثلهم لما يخضعون له من تأثير بالجمال ، ولاحظنا ما عسى أن يكون من شعره عزلاً إنسانياً يصور فيه حباً أفلاطونياً ، وكان من هذا الشعر عزلاً إلهياً خالصاً ؛ استطعنا أن نستخلص أو نفترض أن ابن الفارض أحب حباً إنسانياً ، وأنه لما لم يوفق في هذا الحب غير اتجاه عاطفته إلى حب الله الذي وجد فيه راحة نفسه ، وعزاء قلبه ، وطمأنينة روحه ، وشفاء له من أمراض النفس ، وأوضاع الحس ؛ هذا من جهة . ومن جهة أخرى استطعنا أن نقول إن الحب الإلهي الذي يصور ابن الفارض أطواره في تائيته الكبرى ، ليس في حقيقته إلا استمراراً لحبه الإنساني ، ونهاية له ، على نحو ما سنبينه بالتفصيل في الفصل التالي من هذا الكتاب . وهذا ملائم كل الملائمة لما انتهى إليه علم النفس الحديث في تحليل العاطفة الإنسانية وتحولها ، وأشرنا فيما سبق إلى طرف منه : ناهيك بأنه مسابر لما يذهب إليه بعض الصوفية من أن النساء ، وإن كن حباثل الشيطان ، فهن كذلك وسائل العرفان^(١) : فإن العاقل — كما يقول داود الأنطاكي — قد يتوصل من حب النساء إلى معرفة مبدعهن ، لأن المقدمات الصريحة ، تنتج الأغراض الصحيحة ، ولأن من أنعم النظر في مخلوق زائل ، ترقى عند معرفة غايته إلى دائم فاعل^(٢) .

٦ — فإن صح ما قدمنا من المعلومات والفروض التي تدور حول حب ابن الفارض ، انتهينا إلى أن الغزل في شعر هذا الشاعر الصوفي ، يمكن أن يكون على نوعين غزل إلهي إنساني ، وغزل إلهي خالص . وهذان النوعان من الغزل هما ما نحب أن نقف عند كل منهما وقفة نبين من خلالها حقيقته .

يلاحظ المتأمل في ديوان ابن الفارض أن هناك من القصائد والأبيات ذات الوجهين مالمو قرأناه لحكمنا عليه لأول وهلة بأن الأمد بعيد بينه وبين الحب الإلهي . ولكننا لانفتأ نقرأ هذه القصائد والأبيات المرة بعد المرة . وما نزال نفكر

(١) تزيين الأسواق بتفصيل أشواق العشاق ؛ القاهرة، ١٣١٩ ؛ ص ٣٠ .

(٢) المرجع نفسه والصفحة .

وزرورى فيها ، ونقدر ونتدبر ألفاظها ومبانيها ، حتى نجد أنفسنا حيارى مترددين ، لانستطيع أن نرجح الحب الإلهى على الإنسانى ، أو الحب الإنسانى على الإلهى ؛ وإنما نحن نقف موقفاً من شأنه أن يجعل حكمنا على هذا القسم من شعر شاعرنا معلقاً ، يؤول فيه الغزل تأويلين مختلفين ، يذهب أحدهما إلى أن المحبوب أو المحبوبة ليس إلا الذات الإلهية ، أو الحقيقة العلية ؛ والآخر إلى أن هذا المحبوب أو المحبوبة ليس إلا مخلوقاً أو مخلوقة من البشر : فأنت إذا قرأت مثلاً قول ابن الفارض مخاطباً محبوبة فى هذا البيت :

ته دلالات فأنت أهل الذاكا وتحكم فالحسن قد أعطاك

وقوله فى هذا البيت أيضاً :

قلبي يحدثنى بأئك متلقى روى فداك عرفت أم لم تعرف

ما شككت فى أن هذين البيتين لا يمكن أن يكون الخطاب فيهما موجهاً إلى الله عز وجل ، لأن توجيهه فى هذه الألفاظ ، وعلى هذه الصورة ، أمر لا يليق بالذات الإلهية ؛ وهنا تقطع بأن هذين البيتين إنما وجه الخطاب فيهما إلى محبب إنسانى . ولكنك لو عملت فكرك ، وهيات نفسك لشيء من التحليل والتأويل ، لوصلت فى النهاية إلى أن هذا الخطاب لا يبعد توجيهه إلى الله . وهذه المسألة يمكن حلها حلاً قد يكون قريباً إلى الحق ، وموافقاً لطبيعة التصوف : وذلك أنه لا يبعد أن يكون ابن الفارض قد نظم هذين البيتين بعد قلبه فى مقامات السلوك ، وأحواله المختلفة ، وانتهائه منها إلى البسط الذى يعقب القبض ، والأنس الذى يحل محل الهيبة ، فتنتزع الكلفة بين الحب والمحبوب ، ويخاطب المحب محبوبة كما يخاطب الند نده ، لا يتحرج من لفظ ، ولا يتردد فى خطاب . ولكن هذا الحل ، إن كان ملائماً لطبيعة البيت الأول ، فإنه قد لا يلائم طبيعة البيت الثانى : لأن فى القصيدة الفائية التى مطلعها البيت المذكور ما يثبت أن ابن الفارض لم يكن قد وصل بعد إلى البسط والأنس اللذين يشعر بهما المحب عند وصال محبوبة ، فهو يقول :

فالوجد باق والوصال مما طلى والصبر فان واللقاء مسوق
لم أنخل من حسد عليك فلا تضع سهري بتشجيع الخيال المرجف

وإذن فلا بد من التماس حل آخر لهذه المسألة . وهذا الحل يدور حول فهم معنى لفظة «عرفت» ، فإنه يمكن فهم هذه الكلمة - كما ورد في شرح البوريني - على أنها من عرف فلان لفلان صنيعة أى إحسانه ، بمعنى حفظ له في نفسه ذلك الإحسان ، وادخره له في باطنه ليكافئه به في وقته^(١) . وعلى هذا يكون ابن الفارض قد قصد إلى إظهار ما فعل الحب به من فئاته عن نفسه ، وإثبات أن روحه فداء لله ، سواء أحفظ الله له هذا الفناء أم لم يحفظه ، وسواء أكافأه عليه أم لم يكافئه ، فهو لا يريد على فئاته في سبيل المحبة الإلهية جزاء ولا شكوراً . وعندى أن حل المسألة على هذا الوجه معقول ومقبول إلى حد بعيد ، لاسيما أنه متفق والغرض الأسمى الذى يرى إليه شعر ابن الفارض في الحب الإلهي ، وهو أنه كان كرابعة العدوية ، لم يحب الله خوفاً من ناره ، ولا شوقاً إلى جنته ، ولكن ابتغاء نظرة من وجهه الكريم^(٢) . فإذا كانت فكرة الثواب لوجودها في حب ابن الفارض لله ، فليس غريباً إذن أن يخاطب ابن الفارض محبوبه الحقيقي بقوله : «عرفت أم لم تعرف» ما دامت هذه العبارة يمكن فهمها على وجهها الذى قدمناه .

وهكذا ترى أن فى شعر ابن الفارض غزلاً يمكن أخذه على أنه إلهي بقدر ما هو إنساني ؛ ويظهر أن الشطر الأكبر من ديوانه - إذا استثنينا «التائية الكبرى» و «الحمرية» - من هذا الغزل ذى الوجهين .

٧ - على أن هناك قصائد لا سبيل إلى الشك في صوفيته، أو إنكار الحب الإلهي الذى يترقق في أبياتها ، ويبين من خلالها واضحاً جلياً لا لبس فيه ولا غموض . وهذا القسم من غزل ابن الفارض تمثله أهم قصائده على الإطلاق ، وهى «التائية الكبرى» و «الحمرية» وقد اصطنع الشاعر في هاتين القصيدتين

(١) شرح ديوان ابن الفارض ج ١ - ص ١٥٣ .

(٢) انظر ص ٧٧ من هذا البحث .

الرمز والتلويح ، غير أن رمزه فيها أكثر ما يكون بين الدلالة : يسير الفهم -
 يمكن تعرف أغراضه وخوافيه من مقتضيات الأحوال ، والمطابقة بين الألفاظ
 التي يستعملها الشاعر وبين الأحوال الصوفية التي يريد وصفها . رمز ابن الفارض
 في تائيته الكبرى إلى الحب الإلهي « بالحميا » وإلى وجه المحبوبة « بالكأس » ،
 كما رمز إلى هذا الحب الإلهي « بالمدامة » في خمريته ، فقال في الأولى :
 سقتني حميا الحب راحة مقلتي وكأسي محيا من عن الحسن جلت ١
 فأوهمت صبحي أن شرب شرابهم به سرّ سرّي في انتشائي بنظرة
 وبالحدق استغنيت عن قلدي ومن شمائلها لامن شمولي نشوق ٣
 وقال في الثانية :

شربنا على ذكر الحبيب مدامة سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم

ولا يمكن أن يفهم من هذه الأبيات أنها ترمي إلى الخمر المادية ، وذلك لأن
 ابن الفارض لم يشرب في الأبيات الثلاثة الأولى «حميا الحب» على نحو ما تشرب
 الخمر المادية في كأس أو قلدح ؛ ولكن كأسه هي وجه محبوبته الذي فاق كل
 حسن ، وقلده هي عينه التي ينتظر بها إلى هذا الوجه ، يملؤها من جماله كما
 تملأ القلدح من الخمر . ولو علمنا أن الجمال صفة أزلية من صفات الله .
 وأن الحسن خاصة من خصائص المحسوسات : إذا كان فيها تناسب ، ثبت
 أن الحميا الذي يجلب عن الحسن هو وجه الله ، ولترتب على هذا أن تكون الحميا في
 « التائية الكبرى » عبارة عن الحب الإلهي . ومثل هذا يقال في المدامة التي وصفها
 ابن الفارض في خمريته : فهي روحية خالصة شربها وسكر بها من قبل أن يخلق
 الكرم ، أي من قبل أن تهبط روحه من عالم الأمر إلى عالم الحس ، حيث تتصل
 بالبدن . ومع أن الأستاذ نيكلسون يلاحظ أن الرمز عند ابن الفارض دقيق ،
 وتمش مع الظروف ، بحيث إن تأويله يؤدي إلى خلط أكثر مما يؤدي إليه
 في الشعر الفارسي الذي من هذا النوع ، حيث معان واسعة وبسيطة تمشي
 بالقارئ في يسر^(١)؛ فإننا نلاحظ من جانبنا أن هذه الملاحظة إن صدقت على

« التائية الكبرى » في بعض أبياتها الغزلية الصرفة . وعلى بعض قصائد الحب الإلهي الأخرى كالتائية الصغرى^(١) . والجيمية^(٢) . فإنها لاتصدق على الحميرية ، حيث نرى أكثر أبياتها يكشف بنفسه عما انطوى عليه من المعاني الفلسفية والإشارات الصوفية كما يدل على ذلك وصفه للخمر في هذه الأبيات :

يقولون لي صفها فأنت بوصفها	خبير أجل عندي بأوصافها علم
صفاء ولا ماء واطف ولا هوا	ونور ولا نار وروح ولا جسم
تقدم كل الكائنات حديثها	قديماً ولا شكل هناك ولا رسم
وقامت بها الأشياء ثم للحكمة	بها احتجبت عن كل من لاله فهم
وهامت بها روحى بحيث تمازجاً اذ	حاداً ولا جرم تخلله جرم
فخمر ولا كرم وآدم لي أب	وكرم ولا خمر ولي أمها أم
ولطف الأواني في الحقيقة تابع	للطف المعاني والمعاني بها تنمو
وقد وقع التفريق والكل واحد	فأرواحنا خمر وأشباحنا كرم
ولا قبلها قبل ولا بعد بعدها	وقبلية الأبعاد فهي لها حتم
وعصر المدى من قبله كان عصرها	وعهد أبينا بعدها ولها اليتم ^(٣)

الأثرى إلى هذه الأوصاف كلها التي أراد ابن الفارض أن يظهره من خلالها على حقيقة خمره . كيف أنها تبين عن خمر قديمة تقدمت على كل الكائنات ، وقامت بها الأشياء . وأنها كانت قبل أن تكون الأجسام ، فهي خمر ولكن ليست من الكرم في شيء ، وجدت منذ الأزل وستبقى إلى الأبد ؟ ألا ترى إلى هذه الأوصاف أنها لاتنطبق إلا على هذه الخمر التي رمز بها ابن الفارض إلى الحب الإلهي ، الذي هو أصل الوجود ، وأن من يقرؤها في شيء من الروية والتدبر لا يشتبه عليه أمرها ولا يشك في أنها ليست خمرأ مادية ؟

(١) هي القصيدة التي مطلعها :

فياحبنا ذلك الشئ حين هبت

نعم بالصبا قلبي صبا لأحبي

(٢) هي القصيدة التي مطلعها :

أنا القتل بلا إثم ولا حرج

ما بين معترك الأحداق والمهج

(٣) الأبيات ٢١ - ٣٠ من الحميرية .

ومن هنا نرى أن لابن الفارض غزلاً رمزياً يعبر فيه عن حب إلهي تمثله « التائبة الكبرى » و « الحميرية » بنوع خاص . غير أن لهذا الحب الإلهي صورتين مختلفتين : إحداهما هذه الصورة النفسية التي اصطبغت بها « التائبة الكبرى » وعبر فيها الشاعر عن حبه للذات الإلهية . والأطوار التي مرت بها نفسه في طريق هذا الحب . وهذا ما سنفرده له الفصل التالي من هذا الكتاب . ومع أن الصيغة النفسية هي أخص ما يمتاز به « التائبة الكبرى » في جملتها ، فإننا نلتقي في بعض مواضعها بأبيات يتحدث فيها الشاعر عن مصدر الوجود الذي صدرت عنه المخلوقات . مثال ذلك هذه الأبيات التي يتحدث فيها عن نفسه من حيث إنه هو القطب الذي تدور عليه دوائر الوجود . ويستمد منه كل روح وكل جسم هذا الوجود ؟ فاسمع إليه حيث يقول :

وكل الورى أبناء آدم غير أنى حزت صحو الجمع من بين إخوتي ٣١١
فسمعى كليمى وقلبي منبأ بأحمد رؤيا مقلة أحمديا
وروحى للأرواح روح وكل ما ترى حسناً في الكون من فيض طينتى ٣١٢

ويدخل في هذا الباب كل أبيات « التائبة الكبرى » التي تحدث فيها ابن الفارض بلسان الجمع مع الحقيقة المحمدية أو القطب^(١) . فإنها تقدم لنا نظرية في أصل الكائنات ، وكيفية صدورها عن الحقيقة المحمدية التي يعتبرها الصوفية أول مخلوق خلقه الله ، ومنه تفرعت الكائنات علواً وسفلاً . وأما الصورة الأخرى للحب الإلهي عند ابن الفارض ، فهي التي تظهرنا عليها الحميرية . ويقدم الشاعر فيها مذهباً صوفياً في الحب الذي قامت به الكائنات ، وصدرت عنه المخلوقات . وهكذا نتبين أن لابن الفارض مذهباً في الحب الإلهي بنوعيه اللذين عرفهما الصوفية وذكرهما في كتبهم ورسائلهم : حب الإنسان لله ، وهو ما تمثله « التائبة الكبرى » في جملتها . وحب الله الذي صدر عنه الكون . وأكبر الظن أنه الحب الذي أشار إليه الحديث القدسي : « كنت كنزاً مخفياً

(١) سنكلم على نظرية ابن الفارض في القطبية بالتفصيل في الفصل الثالث من الكتاب الثالث .

فأجبت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفوني » . وهذا تمثله « الحميرية » خاصة وبعض أبيات « التائية الكبرى » إلى حد ما .

٨- والآن وقد عرفنا أن لابن الفارض حباً إلهياً ، نريد أن نتعرف موضوع هذا الحب وأن نتبين هل كان حباً ناشئاً عن معاينة الحسن جمال الأفعال الإلهية في عالم الشهادة ، أو عن معاينة النفس جمال هذه الأفعال في عالم الغيب أو عن مطالعة القلب جمال الصفات الإلهية في عالم الملكوت ؛ أو عن مشاهدة الذات العلية في عالم الجبروت ؟ والحق أن ابن الفارض قد اتخذ موضوع حبه من هذا كله : فتحن نراه في بعض الأحيان يتغنى جمال الأفعال الإلهية الذي يتجلى في مختلف المظاهر الكونية ، ونراه في أحيان أخرى يصف صور هذا الجمال في عالم الغيب ؛ ونراه تارة يحدثنا عن مطالعته جمال الصفات ، وتارة أخرى عن مشاهدته جمال الذات . وليس من شك في أنه قد تدرج في أنواع هذا الحب حتى انتهى إلى أرقاها وأسمها ، وهو حب الجمال الذاتى المطلق الذى لا يتقيد بقيد، ولا يتعين برسم أو حد ، والذى يتجلى في كل التعينات ، ويفيض على كل الكائنات . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن حب ابن الفارض لم ينته إلى الاشتغال بالجمال المطلق لأول وهلة ، بل هو قد مر بأطوار متعاقبة يمثل كل منها لوناً من ألوان الحب الإلهى الآنف الذكر ، ويقابل كل منها لوناً من ألوان الجمال الإلهى المتجلى حيناً في صور الأفعال . وحيناً آخر في مظاهر الصفات ، وتارة في عين الذات . ولسنا هنا بصدد تفصيل الأطوار المختلفة التى تعاقبت على نفس ابن الفارض في حبه ، فذلك ما سنفرده له الفصل التالى من هذا الكتاب ؛ ويكفي هنا أن نعلم أن حب شاعرنا قد انتهى به إلى مرحلة لم يصبح فيها محباً لصورة دون صورة، أو مقبلاً على مظهر دون مظهر، أو منجذباً إلى مجلى من مجالى الذات الإلهية ومعرضاً عما عداه ، بل هو يتخذ موضوع حبه من الجمال في كل صوره ومظاهره ومجاليه : فهو هنا يحب الجمال الذى هو صفة من صفات الذات الإلهية المطلقة لا الحسن الذى هو خاصية من خصائص الكائنات المعينة ، إذ أن الحسن كل شيء ليس فى الحقيقة عند ابن الفارض إلا معنى من معانى جمال محبوبته

الحقيقية وهي الذات العلية . كما يدل على ذلك قوله :

قال لي حسن كل شيء تجلي بي تملئ فقلت قصدي وراكا
لي حبيب أراك فيه معنى غر غيري وفيه معنى أراكا

وقوله :

فأدر لحاظك في محاسن وجهه تلق جميع الحسن فيه مصورا
لو أن كل الحسن يكمل صورة ورآه كان مهللا ومكببرا

وقوله :

وصرح بإطلاق الجمال ولا تنقل بتقييده ميلا لزعزعة زينة ٤١
فكل مليح حسنه من جمالها معار له بل حسن كل مليحة
بهاقيس لبني هام بل كل عاشق كمنجنون ليلي أو ككثير عزة
فكل صبا منهم إلى وصف لبسها بصورة حسن لاح في حسن صورة
وما ذاك إلا أن بدت بمظاهر فظنوا سواها وهي فيها تجلت
بدت باحتجاب واختفت بمظاهر على صبغ التلوين في كل برزة ٢٤٦

إلى أن يقول :

وما برحت تبدو وتخفي اعلة على حسب الأوقات في كل حقبة ٢٥٠
وتظهر للعشاق في كل مظهر من اللبس في أشكال حسن بدیعة
ففي مرة لبني وأخرى بشينة وآونة تدعى بعزة عزت
ولسن سواها لا ولاكن غيرها وما إن لها في حسنهما من شريكة ٢٥٣

ومعنى هذا أن الحب الموجه إلى الصور الكونية المعينة لا يختلف في حقيقته عن
الحب الموجه إلى الذات العلية التي تصدر عنها وتفيض منها هذه الصور الكونية؛
وإنما الاختلاف - كما يقول ابن عربي - واقع بين المحبين : إذا أن محبي
الصور الكونية يتعشقون الكون ، في حين أن محبي الذات العلية يتعشقون العين ،
والشرط واللوازم والأسباب في كل من الحبين واحدة^(١). وهنا نستطيع أن نفسر

(١) ذخائر الأعلام ، شرح ترجمان الأشواق ، ص ٤٠ .

حب ابن الفارض للمرأة وللغلام اللذين قيل إنه أحبهما ، تفسيراً يلائم مادعاً إليه في تأييده الكبرى من التصريح، بإطلاق الجمال ، ورأى أن حسن هذه أو تلك من النساء ليس إلا صورة معينة ، وبجلى مقيداً ، من صور الجمال المطلق وبجاليه : فنحن في موقفنا من هذا الحب الإنساني بين أمرين : إما أن نذهب ما ذهبنا إليه في موضعه من هذا الفصل^(١) ، وهو افتراض أن يكون الشاعر قد أحب هذه المرأة ، وهذا الغلام ، في الوقت الذي كان ما يزال فيه إنساناً عادياً لم يسلك بعد طريق الصوفية ، ولم يخضع لما يخضع له الصوفية من ذوق ووجد ، ثم مالبث أن تجرد وتزهد ، وأعرض عما في هذه الحياة الأرضية من زخرف زائل ، وحسن حائل ، وأقبل على الذات الإلهية ، يفنى نفسه في حبها ، ويقضى حياته مسيحاً بجمالها ؛ وإما أن نذهب مذهباً آخر ، وهو أنه لا يبعد أن يكون ابن الفارض قد أحب المرأة ، وهام بالغلام ، لا لأنه أحبهما لذاتهما ، بل لأن كلا منهما مظهر من مظاهر الجمال الإلهي المطلق . ويقوى ترجيح هذا الفرض لدينا ماسبق أن أثبتناه في الفصل الثاني عند الكلام على خوارق حب ابن الفارض ، حيث رأينا أنه كان يحب الوجوه الحسان ويحب جملاً ويرنية ، ويعجب بمنظر النيل عند المساء^(٢)؛ فهو من هذه الناحية يرى أن الجمال الظاهر في صورة ما ، أو في كائن ما ، لا يختلف عنه في صورة أخرى، أو في كائن آخر . ولعل في هذا الفرض الأخير ما يوافق موافقة تامة مذهب ابن الفارض في أبياته المثبتة آنفاً ؛ ناهيك بأننا مادمننا لانعرف ، على وجه التحقيق أو على وجه التقریب ، الوقت الذي يمكن أن يكون ابن الفارض قد أحب فيه المرأة أو الغلام ، وهل كان ذلك قبل أن يتجرد أم بعده ، فمن حقنا أن نلائم بين أحواله في الحب ، وبين ما يصوره في شعره من صور هذا الحب ، ومن مظاهر الجمال الذي اتخذ منه موضوعاً لحيه .

(١) انظر ص ١٥٥ - ١٥٧ من هذا البحث .

(٢) انظر ص ٦٤ - ٦٥ من هذا البحث .

وإذا كان ابن الفارض قد اتخذ لحبه الإلهي موضوعاً من الجمال المطلق ،
أو من الحسن المعين على أنه أحد تعينات هذا الجمال المطلق ، فقد وجب إذن
أن تتساءل عن ماهية هذا الجمال المطلق ، وهل له وجود عيني ، أو أن وجوده
ذهني فقط ؟ وقد أجاب ابن عربي عن هذا السؤال بما يفيد أن الجمال المطلق
ليس له وجود عيني ، وأنه من الأمور الكلية التي إن لم يكن لها وجود في عينها ،
فهى معقولة معلومة بلا شك في الذهن ، باطنة لاتزول عن الوجود العيني ،
ولها الحكم والأثر في كل ما له وجود عيني ، بل إن الوجود العيني هو عينها لا غيرها^(١).

وثمة صوفي آخر امتازت كتاباته بغلبة الروح الفلسفي عليها ، وهو عبد الكريم
الجيلي المتوفى ٨٣٢هـ ومؤلف كتاب « الإنسان الكامل » قد حدثنا في هذا الكتاب
عن العارية في الأشياء من حيث الوجود ، فأعاننا بذلك على فهم هذه العارية
من حيث الجمال : فقد قال في هذا الصدد ما نصه : « إن العارية في الأشياء
ليست إلا نسبة الوجود الخلقى إليها ، وإن الوجود الخلقى لها أصل ، فأعار الحق
حقائقه اسم الخلقية ، لتظهر بذلك أسرار الألوهية ومقتضياتها من التضاد ،
فكان الحق هيوئى العالم ؛ قال تعالى : « وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما
إلا بالحق » : فمثل العالم مثل الثلج ، والحق سبحانه وتعالى الماء الذى هو
أصل هذا الثلج : فاسم تلك الثلجة على ذلك المنعقد معار ، واسم المائية عليه
حقيقية^(٢) . وقد أشار الجيلي إلى مسألة العارية هذه في قصيدته « التوادد
العينية في البوادر الغيبية » فقال :

وما الخلق في التمثال إلا كتلجة	وأنت بها الماء الذى هو نابع
وما الثلج في تحقيقه غير مائه	وغيران في حكم دعتة الشرائع
ولكن بذوب الثلج يرفع حكمه	ويوضع حكم الماء والأمر واقع
تجمعت الأضداد في واحد البها	وفيه تلاشت وهو عنهن ساطع ^(٣)

(١) فصوص الحكم ، إستانبول سنة ١٣٠٩ هـ ، ص ٢٧ - ٢٨ .

(٢) الإنسان الكامل ، القاهرة ١٣١٦ هـ ج ١ ، ص ٢٨٠ .

(٣) المرجع نفسه والصفحة .

فإذا لاعمنا بين ما يقرره الجليلي هنا، وبين ما يذهب إليه ابن الفارض هناك، انتهينا إلى أن الجمال المطلق لا يكاد يختلف عنه الحسن المعين إلا في أن هذا مظهر من مظاهر ذلك، وإلى أن كل ما في الكون من أصداد قد تجمع في هذا الجمال المطلق الذي يفيض من ذاته على الكائنات، فإذا هي تبدو في أشكال حسن بديعة، وفي صور حسنة.

وقد يرى البعض أن في مثل هذا القول ما يؤدي إلى تشبيه الحق بالخلق .
 غين أن الجليلي نفسه قد نفي هذه الشبهة حيث أبان عن حقيقة التشبيه والتنزيه :
 فقال : « إن التشبيه في حق الله أمر عيني لا يشهده إلا الكُمَّل من أهل الله تعالى ؛ وأما من سواهم من العارفين فلا يدرك ذلك إلا إيماناً وتقليداً ، لما تقتضيه صور حسنه وجماله : لأن كل صورة من صور الموجودات ، إنما هي صورة حسنه : فأنت إذا شاهدت الصورة على الوجه التشبيهي ، ولم تشهد شيئاً من التنزيه ، فقد أشهدك الحق حسنه وجماله من وجه واحد ؛ وإن أشهدك الصورة التشبيهية ، وتعقلت فيها التنزيه الإلهي فقد أشهدك الحق جماله وجلاله في وجهي التشبيه والتنزيه ، (فأينما تولوا فثم وجه الله) فنزه إن شئت ، وشبه إن شئت ، فأنت على كل حال غارق في تجلياته » (١) .

فإذا تدبرنا ما قاله ابن الفارض في أبياته التي دعا فيها إلى التصريح بإطلاق الجمال ، ورأى أن حسن كل مديح في الكون معار له من جمال المحبوبة الحقيقية ، وأن هذه المحبوبة بدت في كل صورة ، وظهرت في كل مرثي ، حتى ظن أنها غير هذه الصور والمرثيات ، والحق أنها عينها ، وإذا طبقنا ما أورده الجليلي في هذا النص الأخير على مذهب ابن الفارض في الحب الإلهي والجمال المطلق ، تبين أن شاعرنا لم يشبه الحق بالخلق إلا على نحو ما يفعل الكُمَّل من أهل الله الذين يشهدون الصورة التشبيهية ويتعاقون فيها التنزيه الإلهي ، فيشهدون بذلك جمال الحق وجلاله في وجهي التشبيه والتنزيه ، على عكس

(١) المرجع نفسه ج ١ ، ص ٣٣ .

العارفين الذين يقول عنهم الجليلي إنهم يدركون ذلك إيماناً وتقليداً لما تقتضيه صور حسنه وجماله .

على أن المتأمل في كل ما يذهب إليه ابن عربي والجيلي وغيرهم فيهم من الصوفية الذين ذاقوا ذوقهم وعرفوا حقيقة الجمال الإلهي المطلق على الوجه الذي عرفه ثلاثتهم ، يلاحظ أن له مصدراً أفلاطونياً استقى منه : أفلاطون يرى في « المائدة » أن من يصبو إلى الجمال الحقيقي ، ينبغي له ، منذ صباه ، أن يدأب على الاتصال بالصور الجميلة ، وأن يجعل صورة واحدة بعينها موضوعاً لحبه ، ثم يلحقها بالروائع العقلية ، وعليه بعد ذلك أن يؤمن بأن الجمال أينما تمثل ، هو صنو الجمال في أية صورة كانت ومن يروض نفسه على هذا الوجه في الحب ، فيتأمل الأشياء الجميلة متدرجاً بينها وفق مراتبها الوجودية ، يصل عندئذ إلى التحقق بغاية الحب ، وهنالك يرى بغتة نوعاً من الجمال عجباً في طبيعته ، خالداً لأسبيل إلى خلقه أو فنائه ، ولا إلى زيادته أو نقصانه ؛ ولا يمكن تصوره على نحو ما يتصور جمال الأيدي والوجه ، أو جمال أى عضو آخر من أعضاء البدن ؛ وهو لا يوجد في السماء ، ولا في الأرض ، ولا في أى مكان ؛ بل هو أبداً ذو صورة واحدة ثابتة لا تستحيل ولا تتغير ، وهو متجانس مع ذاته ، ملائم لها . ومعنى هذا بعبارة أخرى من عبارات أفلاطون نفسه ، أن للحب درجتين : تقابل إحداهما العالم السفلي ، وتمثلها فينوس الأرضية (Vénus Terrestre) وتقابل الأخرى العالم العلوي أو العقلي ، وتمثلها فينوس السماوية (Vénus Céleste) الأولى تلتمس جمال البدن ، والثانية تسعى وراء جمال النفس . وقد عبر أفلاطون عن فكرته هذه في « ليسيس » فقال إنه ينبغي علينا أن نصل إلى مبدأ ، وإن كان لا ينتقل بنا من شيء نسبي إلى شيء نسبي آخر ، إلا أنه ينتهي بنا أخيراً إلى ما هو محبوب على الإطلاق ، أى إلى ما هو محبوب لذاته . ويجمل أفلاطون بعد هذا كله مذهبه في الحب والجمال فيقول متسائلاً : أليس الجمال الذى يترقق في أعطاف جسم ما ، هو شقيق الجمال الذى يترقق في أعطاف الأجسام الأخرى ؟ أفلا ينبغي أن ترد جميع صور الجمال المتفرقة إلى مثال واحد

يحتويها في وحدته؟ . . . أجل ! إن ما يجعل هذه الحياة قيمة إنما هو ذلك المشهد ، مشهد الجمال الأزلي الخالد ؛ فأى مصير يكون مصير هذا الرجل الفاني الذي منح القدرة على مشاهدة الجمال الذي لا تشوبه شائبة . الجمال في صفائه ونقاؤه وبساطته ، الجمال الذي لا يكسوه اللحم ، ولا الألوان الإنسانية ، والذي خلص من كل زخرف زائل خاضع لأحكام الفساد ، أى مصير مصير هذا الرجل ، وقد منح أن يشهد وجهاً لوجه الجمال الإلهي في صورته الواحدة .

ولعلنا إذا وازنا بين أفلاطون وابن الفارض في مسألة الحب عامة ، والحب الإلهي خاصة ، وعلاقة أولهما بالجمال ، وعلاقة ثانيهما بالجمال المطلق . استطعنا أن نتبين إلى أى حد ، وعلى أى وجه ، يمكن أن يكون الشاعر الصوفي متأثراً بالفيلسوف اليوناني : فغاية الحب الحقيقية عند أفلاطون هي أن يعتقد أن الجمال في أية صورة هو هو بعينه في أية صورة أخرى ، أى أنه واحد مطلق مهما تعددت الصور . وتنوعت الأشكال ؛ وكذلك كانت الغاية القصوى للحب عند ابن الفارض : فهو يرى أن الحسن البادي في المرثيات ، والفتنة الشائعة في وجوه المعشوقات من ليلي وبثينة وعزة ، والسحر المنتشر في أرجاء الطبيعة ، كل أولئك ليس في الحقيقة إلا مظاهر متعددة لحقيقة جمال واحد ، هو الجمال الإلهي المطلق . وأفلاطون يرى أن من يريد أن يتحقق بالحب الحقيقي ، وجب عليه أن يتصل منذ صباه بالصور الجميلة ؛ وأن يتنقل بين هذه الصور ، حتى يجعل له من بينها صورة واحدة تصبح أحبها إليه ، وأثرها عنده ؛ وابن الفارض يحدثنا بأنه أحب أول ما أحب الصور المقيدة ، والمظاهر المعينة ، ثم أخذ حبه يرقى رويداً رويداً حتى خرج به من دائرة الحسن المقيد إلى مشهد الجمال المطلق الذي شهد فيه أن حسن كل ما في هذا الكون مستمد منه ، معار له . ولعل فكرة الترقى هذه تظهر لنا في وضوح وجلاء عند ما نعرض لأطوار الحب الإلهي عند ابن الفارض في الفصل التالي .

٩ - ويحسن بعد أن عرفنا موضوع الحب الإلهي عند ابن الفارض : أن نعرض

لخصائص هذا الحب ، وأن نتعرف مكانه من الأحوال والمقامات ، وهل كان ابن الفارض يعده ، حالاً أم مقاماً . ولكي نتبين هذا كله ، فنن الملائم أن نقدم بتعريف الحال والمقام عند الصوفية : فالمقام هو ما يتوصل إليه العبد عن طريق الأعمال ؛ ولا كذلك الحال ، فهو لا يكتسب بالأعمال ، وإنما هومنة إلهية يمنحها الرب للعبد ؛ وبعبارة أخرى ، يقول الصوفية ، إن المقامات مكاسب ، والأحوال مواهب ويختلف الصوفية حول طبيعة الحال ؛ أدام هو أم متغير : فالحاسبي مثلا يرى دوام الحال واستقراره ، ويعد الحب والشوق والقبض والبسط من الأحوال الثابتة الدائمة ، وإذا لو لم تكن كذلك ، لترتب عليه ألا يصبح الحب محباً^(١) . والجنيدي بخلاف الحاسبي ، يرى أن الأحوال أشبه ما تكون بلمعات البرق ، وأن دوامها مجرد وهم من أوهام النفس^(٢) . وإذا كان ذلك ما يراه بعض الصوفية في المقام والحال ، فما عسى أن يكون رأى بعضهم في الحب ؟

يقسم عمر السهروردي الحب إلى حيين : حب عام ، وحب خاص . الحب العام يفسر بامتثال الأمر ، وربما كان حباً من معدن العلم بالآلاء والنعماء ، وهذا الحب من المقامات ، لأن لكسب العبد فيه مدخلا ؛ والحب الخاص هو حب الذات الناشئ عن مطالعة الروح ، وفيه السكرات ، وهو اصطناع من الله الكريم لعبده ، واصطفاء له . هذا الحب الخاص من الأحوال لأنه محض موهبة ، ليس للكسب فيه مدخل^(٣) . ومكانة الحب من الأحوال ، كمكانة التوبة من المقامات : فمن صحته توبته تحقق بسائر المقامات من الزهد والرضى والتوكل ؛ ومن صحته محبته ، تحقق بسائر الأحوال من الفناء والبقاء ، ومن الخو والصحو ، وغير ذلك^(٤) .

وإذا كان ذلك كذلك ، فإذا تفيد إذن هذه المقدمة في تعرف خصائص

Kashf Al Mahjub, p. 181.

(١)

(٢) المرجع نفسه ص ١٨٢ .

(٣) عوارف المعارف ، على هامش أحياء علوم الدين ، القاهرة سنة ١٣٤٨ ، ج ٤

ص ٣٣٥ - ٣٣٦ .

(٤) المرجع نفسه ص ٣٣٧ .

حب ابن الفارض الإلهي ؟ لقد رأينا فيما سبق أن حب شاعرنا أخذ في طور من أطواره صورة الحب الإلهي الناشئ عن مطالعة جمال الذات المطلق : ومعنى هذا أنه حب خاص ، وحال ليس لكسب العبد فيه مدخل . وإن ابن الفارض ليثبت في « تائيته الكبرى » أن حبه حال قديم موهوب له في الأزل ، وأنه من هذه الناحية لم يحصل عليه من طريق الكسب ، ولأنه من حيث هو قديم أزلي ، فهو دائم مستقر ، فاسمع إليه حيث يقول مخاطباً محبوبته :

وبعد فحالي فيك قامت بنفسها وبينتي في سبق روجي بنيتي ٤١

وحيث يقول متحدثاً عن محبوبته ، واصفاً حبه لها :

فحالي بها حال بعقل مدله وصحة مجهود وعز مدلة ١٢٩

وحيث يصف حبه أيضاً فيقول :

منحت ولاها يوم لا يوم قبل أن بدت عند أخذ العهد في أوليتي ١٥٦

فنلت ولاها لا بسمع وناظر ولا باكتساب واجتلاب جبلة

وهمت بها في عالم الأمر حيث لا ظهور وكانت نشوتي قبل نشأتني ١٥٨

وهنا نتبين مع ابن الفارض أن حبه لله حال قامت بنفسها ، تلقته روحه قبل أن تهبط إلى بدنه ، وأنه لم يكتسبها عن أى طريق من طرق الكسب . وهذا يظهرنا على أن هذا الحب يمتاز بكمالاته هي أقرب ما تكون إلى كمالات الذات

١٠ - على أن حب ابن الفارض لله ليس وحده ما يطاق عليه اسم الحب الإلهي ، بل إن هناك حباً آخر يندرج تحت هذا الاسم ، وهو حب الله لأن يعرف ، وتمثله « الخمرية » بنوع خاص ، كما يصوره بعض أبيات من « التائية الكبرى » . وهذا الحب الثاني هو ما نريد أن نعرض لموضوعه وخصائصه : بعد أن عرضنا لموضوع حب العبد للرب وخصائصه .

ولعل أول ما يلاحظه المتأمل في خمرية ابن الفارض أنها تقدم مذهباً في علاقة الحب بالخلق ، وصدور الخلق عن الحب ، وذلك وفقاً للحديث القدسي

الذى ورد فيه على لسان الله عز وجل قوله: «كنت كنزاً مخفياً ، فأحييت أن أعرف ، فخلقت الخلق فبه عرفوني» ، والذى استغله الصوفية استغلالاً خاصياً ، ولا يبعد أن يكون ابن الفارض قد استغله مثلهم في قصيدته الحمزية ، وفي بعض أبيات التائية الكبرى ، حيث اتخذ من حب الله لأن يعرف موضوعاً لهذه الأبيات ، وتلك القصيدة : واتخذ من الخلق موضوعاً لهذا الحب . وليس من شك في أن ابن الفارض قد انتهى من حبه الإلهي بصورته إلى نتائج لها قيمتها من الناحيتين الصوفية والفلسفية : فهو فيما يصور من حبه لله قد انتهى إلى القناء عن نفسه والاتحاد بذات محبوبته ، وفي هذا ما فيه من الأذواق الصوفية والمنازع الفلسفية التي سنكشف عنها في الفصل الثاني من الكتاب الثالث ؛ وهو فيما يصور من حب الله لأن يعرف : إنما يقدم إلينا مذهباً صوفياً في الخلق ومصدره ، والحياة وأصلها ، وإنه المذهب ينطوي على معان فاسفية كثيرة تبيتها من خلال خصائص هذا الحب .

ولم يكن ابن الفارض ، فيما يذكر من خصائص الحب الإلهي من حيث هو مصدر للخلق ، بدعاً بين صوفية المسلمين والمسيحيين ، وفلاسفة أولئك. وهؤلاء ، بل إننا نراه في هذا الموضوع من مذهبه في الحب يقرر كثيراً من الأفكار ، ويذكر كثيراً من المعاني ، التي قال بها من سبقه ، ومن لحقه من الفلاسفة والصوفية على السواء . وما نحن أولاء نيين هذا كله فيما يلي :

١ - فالحب عند ابن الفارض هو المنبع الفياض بالخلق ، والمصدر الحقيقي الذي استمدت منه الموجودات وجودها . ويدل على هذا تشبيهه المدامة التي يرمز بها في خمرته إلى المحبة الإلهية بالشمس فيقول :

لها البدر كأس وهي شمس يديرها هلال وكم يبدو إذا مزجت نجم ٢

والفكرة الرئيسية هنا ، وهي أن شمس المحبة الإلهية تصدر عنها النجوم التي كنى بها الشاعر عن المحلوقات ، تشبه شيئاً قوياً ما يقوله سويدنبرج (١٦٨٨-١٧٧٢ م) العالم الفيلسوف الصوفي السويدي ، من أن الحب الإلهي هو ينبوع

الحياة ، ومصدر الوجود ، وأن مثله في ذلك كمثل الشمس وما ينبعث منها من حرارة وضياء ؛ فما يذكره ابن الفارض مجملاً في البيت الذي أثبتناه آنفاً يذكره سويدينبرج مفصلاً في قوله : إننا نعلم أن حرارة الشمس اليوم ، هي كما كانت بالأمس وقبل الأمس الحياة المشتركة بين النباتات جميعاً ، وأنها حين تزيد في الربيع تؤثر في ألوان النباتات المختلفة ، فتنمو وترعرع ، فإذا هي زينت الأوراق والأزهار والأثمار ، وإذا هي قد سمرت فيها الحياة سرياناً قوياً ظاهراً متمثلاً في هذه الأوراق النضرة ، وهذه الأزهار اليانعة ، وهذه الثمار الدانية ، حتى إذا كان الشتاء والحريف ، ونقصت حرارة الشمس ، تجردت النباتات من هذه المظاهر التي تثبت سريان الحياة فيها ، فإذا هي قد ذبلت ، وأصبحت هشياً تذروه الرياح^(١). وظاهر هنا أن وجه الشبه بين الشاعر الصوفي المسلم ، والعالم الفيلسوف المسيحي ، ليس مقصوداً على الفكرة الفلسفية التي يقررها كل منهما ، ولكنه يتجاوز الفكرة إلى اللفظ الذي يعبر عنها : فكلاهما يشبه المحبة بالشمس ؛ وكلاهما يستخدم هذا التشبيه في إثبات ما تظهره المحبة من الآثار الكونية .

٢- وهذا الحب ليس مادياً في شيء ، وإنما هو روحاني بكل ما في الكلمة من معنى : تمتاز المدامة التي هي كناية عنه بالصفاء الذي يختلف عن صفاء الماء ، وباللطف الذي يختلف عن لطف الهواء ، وبالنورانية التي تختلف عن النار ، وبالروحانية التي تختلف عن الجسائية .

صفاء ولا ماء ولطف ولا هوا ونور ولا نار وروح ولا جسم ٢٢

٣- وفوق هذا فإن المحبة الإلهية قديمة وجدت منذ الأزل ، وباقية وستوجد إلى الأبد : وجدت في عالم ليس فيه تعين بشكل أو تقيد برسم ، وإنما هو عالم مخالف في طبيعته لعالم المكونات الحادثة ، وما تخضع له من عوامل الكون والفساد :

تقدم كل الكائنات حديثها قديماً ولا شكل هناك ولا رسم^(١) ٢٣

وكما أن هذه المحبة كانت وليس قبلها قبل ، فهي ستكون وليس بعدها بعد : فهي متزهة عن الدخول في قيود الزمان والمكان ، لها القبلية المطلقة عن كل شيء ، والبعديّة المطلقة عن كل شيء ، وبعبارة أخرى يقال من النابلسي إنها في الأزل الذي هو عنده الحضرة الدائمة المحيطة بالأزمنة كلها إحاطة واحدة : فلا ماضي ولا حال استقبال له^(٢) . واسمع إلى قول ابن الفارض في هذين البيتين :

ولا قبلها قبل ولا بعد بعدها وقلبية الأبعاد فهي لها حتم ٢٩
وعصر المدى من قبله كان عصرها وعهد أيينا بعدها ولها اليم ٣٠

لترى إلى أي حد ينزه الشاعر المحبة الإلهية عن التقييد بقيود الزمان والمكان، وكيف يثبت أن وجودها سابق على وجود النشأة العنصرية .

٤ - وتمتاز المحبة الإلهية بعد هذا كله بأنها قامت بذاتها . وأن الأشياء إنما تقوم بها ، دون أن تقوم هي بواحد من هذه الأشياء . وتلك حقيقة خفية يرى ابن الفارض أنها ليست في متناول أفهام الذين لاحظ لهم من ذوق :
وقامت بها الأشياء ثم لحكمة بها احتجبت عن كل من لا لفهم ٢٤

(١) فسر النابلسي « حديثها » بأنه الكلام النفسى الإلهى الذى الذى ليس من جنس الحروف والأصوات المخلوقة ، والذى هوصفة من صفات الله تعالى ، وليس عين ذاته . وفسر البيت كله بقوله : « إن الأشكال جميعها والرسوم هي أعيان الممكنات ، وهي المخلوقات . وكلها حادثه ، ليس شيء منها له وجود في حضرة العلم الإلهى والكلام الإلهى ؛ بل كلها معدومة في هاتين الحضرتين : وإنما هي موجودة بالإيجاد الإلهى الكلامى بطريق إشراق الوجود الحق عليها ؛ وهذه الآثار الكونية بمنزلة الظل من الشخص : قال تعالى : (ألم تر إلى ربك كيف مد الظل) ، أى الظل الذى هو الكائنات » (شرح ديوان ابن الفارض ج ٢ ص ١٥٤ - ١٥٥) فإن صح تفسير النابلسي لحديث المحبة الإلهية على هذا الوجه ، ذكرنا ذلك بنظرية الكلمة في الفلسفة المسيحية ، وهي النظرية القائلة بأن الكلمة هي الوسيط في خلق العالم ، مع ملاحظة أن الكلام الإلهى الذى يفسر به النابلسي حديث المحبة الإلهية لا ينحصر ولا يتشخص ، بخلاف الكلمة المسيحية فإنها عبارة عن ابن الله صورته ، أو الروح السارية في الكون ، والواسطة في خلق العالم مشخصة في المسيح .

(٢) شرح ديوان ابن الفارض ، ج ١ ص ١٥٧ .

فالمحبة الإلهية هنا منبع فياض بالآثار الكونية ، وأصل في وجود الأشياء المادية. وهي على ما تفيضه من آثار، وما يصدر عنها من كائنات في عالم العناصر، ليست من هذا العالم المادى فى شىء . وهذا يذكرنا بما ذهب إليه القديس أغنطيوس فى رياضاته الروحية (Exercices Spirituels) من أن الكمل يستطيعون فى بسر أكثر مما يستطيع غيرهم أن يشهدوا أن الله موجود فى كل الكائنات بذاته وحضرتة وقدرته : فهو حاضر فى العناصر بمنحها الوجود، وفى النبات بمنحه النمو : وفى الحيوان بمنحه الإحساس ، وفى الإنسان بمنحه العقل . هذا مع ملاحظة الفرق بين ابن الفارض وبين القديس أغنطيوس فى أن أولهما يتحدث عن المحبة الإلهية فى حين أن ثانيهما يتحدث عن الذات الإلهية . فكما أن الله عند هذا القديس يظهر ويتجلى فى الموجودات دون أن يكون هو أحد هذه الموجودات كذلك ابن الفارض يرى أن المحبة الإلهية لها آثارها التى تتجلى بها فى الأشياء التى تفيض عليها الوجود ، دون أن يكون لها ما لهذه الأشياء من صفات المادية . وهنا نلاحظ أن شاعرنا ينتهى إلى تقرير مذهب صوفى هو عين المذهب الذى انتهى فيه ابن عربى إلى أنه لولا المحبة لما صح طلب شىء أبداً ، ولا وجود شىء. وأن هذا هو سر « فأحببت أن أعرف » . ولا كانت حركة من شىء إلى شىء : فالمحبة على هذا الوجه هى عنده أصل فى باب وجود الأعيان ومراتبها ومقاماتها^(١).

على أن الحب الإلهى عند ابن الفارض . إن كان له صورتان : حب الإنسان لله . وهو هذا الذى تقلب فيه ابن الفارض طوراً بعد طور ، وسنتحدث عنه فى الفصل التالى . وحب الله لأن يعرف . وهو ما ذكرنا خصائصه الآن ، وكان لكل من الحبين موضوعه : فإننا نلاحظ مع ذلك أن ابن الفارض كثيراً ما يخلط بينهما : وذلك عندما يتحدث فى تائيه الكبرى تارة بلسان الجمع مع الذات الإلهية وتارة بلسان القطب أو الحقيقة المحمدية فلا ندرى أهو يتحدث عن الحب الذى يقنى فيه الإنسان عن نفسه . ويتحد بربه ، أم هو يتحدث

(١) مجموعة الرسائل الإلهية ، القاهرة ١٣٢٥ هـ : س ٢٩ .

عن الحب القديم الذى أحب الله أن يعرف به ، فكان الخلق ثمرة . ومهما يكن من شيء : فإن حب ابن الفارض الإلهى قد انطوى فى صورتيه على منازع فلسفية ، بقدر ما هى طائفة من الأذواق والمواجيد الروحية . ويمكن أن ترد هذه المنازع على كثرتها إلى فكرتين لهما قيمتهما من الناحية الفلسفية : إحداهما فكرة الوحدة التى تنتفى معها الاثنينية والكثرة ، والأخرى فكرة الخلق الصادر فى عالمي المحسوس والمعقول عن الحب . وهذا هو ما سنكشف عنه بالتفصيل فى الكتاب الثالث .

١١ - بقى أن نعرف مكان مدح الرسول ، وحب الحضرة المحمدية من الحب الإلهى عند ابن الفارض . والمتأمل فيما خلف شاعرنا من الآثار الصوفية . لا يكاد يقع على قصيدة بعينها يمكن أن تعد مدحاً فى الرسول بالمعنى الصحيح . ولعل كل ما هنالك هو ما يروى من أن ابن الفارض لما نظم قوله :

وعلى تغنن واصفيه بحسنه يفنى الزمان وفيه ما لم يوصف

فرح وقال : « لم يمدح بمثله النبي صلى الله عليه وسلم »^(١) . وما يقوله بعض الناس من أن باطن كلامه كله مدح فيه عليه الصلاة والسلام ، على الرغم من أن غالبه لا يصلح لذلك^(٢) وقد أكبر فريق من الشراح شأن هذا البيت وأسرف فى ذلك إلى حد زعم معه أنه لو لم يكن لابن الفارض فى مدح الرسول صلى الله عليه وسلم سوى هذا البيت لكفى^(٣) . بينما يذهب البورينى هذا المذهب ، فيعد البيت مدحاً فى الرسول ، ويجعل له هذه القيمة الكبرى ، نرى التبايسى يشرح البيت على أنه قيل فى أول مخلوق وهو الحقيقة المحمدية ، والنور المحمدي الذى خلق الله تعالى منه كل شيء ، وجماله وحسنه هو كل الجمال ، وكل الحسن ، فإذا وصف الواصفون ما عسى أن يصفوا لا يبلغون ذلك^(٤) . وبذهب البورينى

(١) جلاء العينين ، ص ٥٠ .

(٢) المرجع نفسه والصفحة .

(٣) شرح ديوان ابن الفارض ج ١ ، ص ١٧٠ .

(٤) شرح ديوان ابن الفارض ج ١ ، ص ١٧٠ .

والنابلسى إلى أبعد من هذا ، فتراهما يلاثمان بين بعض الكنايات وبين حب الرسول ومدحه ، وذلك على نحو ما فعلا بهذين البيتين :

يا أخت سعد من حبيبي جئتني برسالة أديتها بتلطف
فسمعت ما لم تسمعي ونظرت ما لم تنظري وعرفت ما لم تعرفي (١)

ولعل في ذكر الشاعر أخت سعد ، وفهمها على أنها كناية عن بنى سعد قبيلة حاكمة مرضعة النبي ، ما يحتمل معه أن يكون دليلاً على أن الحبيب الذي يقصده ابن الفارض هنا إنما هو الرسول عليه الصلاة والسلام يضاف إلى هذا كانه ما ذكره البوريني في شرحه للخمرية من أن الحبيب في هذه القصيدة عبارة عن حضرة الرسول عليه الصلاة والسلام ومن أن الصوفية قد يريدون به ذات الحق القديم جل وعلا (٢).

ومهما يكن من مذهب الشراح في تأويلهم بعض شعر ابن الفارض على أنه نظم في مدح النبي ، فإننا لانكاد نعر على قصيدة برمتها يمكن أن يفهم ماورد فيها على أن موضوعه هو هذا المدح . أما أن هنالك أبياتاً يفهم لفظ الحبيب فيها على أنه حضرة الرسول ، وأبياتاً أخرى تحدث فيها الشاعر بلسان الجمع مع الحقيقة المحمدية ، وأفاض في وصف هذه الحقيقة ، وعلاقتها بالذات الإلهية ، وآثارها في الأكوان ، فكل أولئك لايعنى أن ابن الفارض قد قصد في هذه الأبيات أولئك إلى مدح محمد الرسول؛ وإنما هو يعنى أنه قصد إلى وصف الحقيقة المحمدية أو النور المحمدي ، أو الروح المحمدي ، أو محمد المعنى ، وهذا كله يدل في وضوح وجللاء على أنه إنما يتغنى ويصف حب شيء أقدم وأسبق في وجوده على وجود محمد الرسول ، أو النبي المبعوث الذي ختمت به النبوة ؛ ففرق ما بين الحقيقة المحمدية ، وبين محمد الرسول ، كفرق ما بين الوجود القديم المطلق عن التعين في الزمان والمكان ، وبين الوجود الحادث المتعين بقيود الزمان والمكان ؛ فابن الفارض لم يمدح النبي محمداً صلى الله عليه وسلم ، بل قصر غزله على

(١) المرجع نفسه ص ١٧١ - ١٧٢ .

(٢) المرجع نفسه ج ٢ ص ١٤٤ - ١٤٥ .

الذات الإلهية . وعلى الحقيقة المحمدية التي يعدها الصوفية أول مخلوق صدر عن الذات ، وعنها صدرت بقية المخلوقات من روحية ومادية على السواء .

ولعلنا إذا أردنا أن نفسر إغفال ابن الفارض مدح النبي ، وحلولنا أن نعلله تعليلاً يلائم حياته الصوفية ووجه الإلهي ، وجدنا أنفسنا بين أمرين : إما أن يكون ذلك الإغفال راجعاً إلى أن ابن الفارض كان يعتقد أن حب الرسول منطوق في حب الذات ، مثله في هذا كمثل الحقيقة المحمدية في اشتمال الذات الإلهية عليها ، لاسيما أن الله قد اتخذ من محمد حبيباً ، على حين اتخذ من غيره من الأنبياء خليلاً ونبيّاً وصفيّاً؛ ومن ثم يكن حبيب المحبوب الحقيقي محبوباً ؛ وإما أن يكون حب الله قد استوعب قلب ابن الفارض ، وملك عليه حياته الروحية كلها ، فلم يترك فيها محلاً لحب غيره ؛ ومن يدري فلعله في ذلك كان يتأثر رابعة العدوية التي وقفت حياتها على التغنى بحب الله ، والإقبال على مشاهدة جماله الأزلي دون سواه ؛ بل لعله كان يقتدى بأبي سعيد الخزاز المتوفى سنة ٢٧٧هـ ، فيما يروى عنه من أنه رأى النبي في المنام فقال له : يا رسول الله ، اعدرتني ، فإن محبة الله تعالى شغلتنى عن محبتك ؛ فقال له النبي : يا مبارك ، من أحب الله فقد أحبني^(١) . وبين أيدينا قصة يرويها المترجمون عن ابن الفارض ، ويذكرون فيها أنه رأى في النوم ، فقيل له : لم تمدح المصطفى صلى الله عليه وسلم في ديوانك ، فقال :

أرى كل مدح في النبي مقصراً وإن بالغ المثني عليه وأكثر
إذ الله أننى باللى هو أهله عليه فامقدار ما يمدح الورى^(٢)

وهذه القصة — وإن كانت من صنع الخيال ، أو من أثر الصنعة والانتحال — يعيننا منها ما تشتمل عليه من افتراض أن يكون ابن الفارض قد أغفل مدح النبي لأنه وجد الله قد أننى عليه بما هو أهله، فإذا مدحه البشر فلن يكون مدحهم شيئاً بالقياس إلى هذا الثناء .

(١) الرسالة القشيرية . ص ٤٧ .

(٢) جلاء العينين ص ٥٠ .

والنتيجة التي تخلص إليها من كل ما تقدم هي أن لابن الفارض حيناً إلهياً يدور غزله فيه حول محور واحد هو جمال الذات الإلهية المطلق، وجمال الحقيقة المحمدية ، من حيث إنها أول تعين صدر عن الذات الإلهية بعد أن كان مندرجاً فيها . وهو إذ يتحدث عن آثار الحقيقة المحمدية في الأكوان الروحية والمادية ، فإنما يتحدث عنها باعتبارها واسطة بين الحق والخلق ، أو بين الحقيقة الإلهية وبين حقائق الموجودات ومراتب الوجود : فالذات الإلهية وجمالها المطلق ، و آثار الحسن الصادرة عن هذا الجمال المطلق ، كل أولئك هو الموضوع الحقيقي لحب ابن الفارض الإلهي . أما كيف وصل الشاعر الصوفي إلى معينة الذات ، ومشاهدة الجمال المطلق ، ومعرفة حقائق الكائنات المعينة ، وردها إلى حقيقتها الأولى التي فاضت منها ، وصدرت عنها ، فكل أولئك ما ستكشف لنا عنه أطوار الحب الإلهي التي أفردنا لتحليلها الفصل التالي .

الفصل الثاني أطوار الحب الإلهي

التائية الكبرى مرآة هذه الأطوار - الطور الأول : الأثرة ، الرضا ، الفناء الأول -
الطور الثاني : الفناء الكلي - الطور الثالث : الاتحاد أو الحال الموحدة - بداية الاتحاد :
سكر الجمع - نهاية الاتحاد : صحو الجمع - السماع والاتحاد - العقل والاتحاد - غامة :
ابن الفارض سلطان العاشقين وإمام المحبين .

١ - بينا في الفصل الثاني من الكتاب الأول كيف كانت تائية ابن الفارض
الكبرى ثمرة صادقة من ثمرات أذواقه ومواجيده التي تعاقبت على نفسه ؛ وكيف
كانت الغيبة التي كثيراً ما خضعت لها نفس الشاعر عاملاً قوياً في تقسيم هذه
القصيدة إلى أقسام ، يكاد كل قسم منها يقابل فترة من هذه الفترات التي كان
يخضع فيها الناظم لسلطان الوجد والغيبة . ومعنى هذا أن التائية الكبرى من هذه
الناحية مرآة صادقة انعكست على صفحاتها المختلفة الأحوال التي تعاقبت على
نفس ناظمها ، ومن ثم كان لهذه القصيدة خطرها العظيم الذي يميزها من
بقية قصائد ابن الفارض : فهي ترجمة لحياته الروحية كتبها بنفسه عن نفسه ،
ووصف فيها سلوكه في طريق الحب الإلهي ، وما كابده من الأحوال ، وما عاناه
من الأهوال ، وما طمح إليه من الآمال ، وما تقلب فيه من الأطوار التي ظل
يترقى من أحدها إلى الذي يليه ، حتى وصل في النهاية إلى أرقاها وأنقاها ، وهو
طور الاتحاد الذي يشعر فيه المحب بفنائه عن نفسه ، وبقائه في محبوبه ، واتحاده
به على وجه تسقط معه الاثنينية ، وتزول التفرقة .

والحب الإلهي الذي رأينا مع ابن الفارض في الفصل السابق أنه حال قديم
منحته روحه وهي في عالم الأمر ، وقبل أن تهبط إلى هذا العالم السفلي ، لم يبق
في هذه الحياة الدنيا على ما كان عليه من صفاء ونقاء ، بل أفسدته ظروف
الحياة المادية ، وشابته شوائب الحس ، وشهوات النفس ، وما إلى ذلك من

حفظ وأغراض هي في حقيقتها حجب تحول بين الروح وبين اتصالها بمصدرها الأول ، وعالمها الأعلى . ولهذا كأن لا بد من سبيل إلى تصفية النفس ، وتنقية القلب ، وبعلاء عين البصيرة ، لتستحيل حياة الإنسان في هذه الدنيا إلى حياة روحية خالصة ، تستعيد فيها روحه روحانيته الأولى ، وتستشعر حبها القديم الذي منحته قبل أن تهبط من عالمها العلوي ، وتتصل ببارئها الذي صدرت عنه اتصالاً يفنيها فيه ، ويوحدها معه ، ويشعرها بسعادتها القصوى ، وبهجتها العظمى . هذه السبيل المؤدية إلى هذا كله هي التي يصورها ابن الفارض في تائيته الكبرى في هذه الصورة التحليلية النفسية الرائعة التي يبين من خلالها أطوار حبه الإلهي ، ويصف كل طور منها ، وما انكشف له فيه من عجائب الحب ، وحقائق المعرفة ، وهذه الأطوار هي التي سندرسها في هذا الفصل ، محاولين أن نبين موضوع كل طور وطبيعته وقيمه الروحية ، بالقياس إلى غيره من الأطوار ، وما عسى أن يكون له من أثر في الحياة الروحية لمن مرّ به .

٢- في الطور الأول يظهر حب ابن الفارض لله ناقصاً مشوباً بشوائب الحسّ ، إذ نرى أن المحب هنا لم يكن قد تحقق بعد بتام سكره وكمال غيبته عن نفسه وحواسه ، بل إنه يتعاقب على نفسه الصحو والسكر ، وما يزال على هذه الحال : يغيب مرة ويصحو أخرى إلى أن يتهيأ له في آخر هذا الطور ما يسميه الصوفية بالصعق أو الخو أو الفناء الأول .

ولعل أظهر ما يبدو في هذا الطور أن المحب ليس متجهاً بحبه إلى محبوبته من حيث هي ، ولكنه محب لنفسه متجه بحبه إلى إشباع رغبات هذه النفس وتحقيق حظوظها من المحبوبة كميله إلى رؤيتها وسماعه كلامها . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن الحب يؤثر في نفس المحب ويبلغ منها مبلغاً كبيراً فيحملها من المشقة والألم ما تطيق وما لا تطيق . ولكن المحب برغم هذه المشقة وهذا الألم لا يشكو ولا يتبرم ، بل هو راض عن كل ما يصيبه من أهوال المحبة ، محتمل له . ومن هنا كان الطور الأول لحب ابن الفارض مرآة واضحة ظهرت على الأثره وحب النفس من ناحية ، والرضا من ناحية أخرى . وانظر إلى قول

ابن الفارض مخاطباً محبوبته :

- هبي قبل يفنى الحب منى بقية أراك بها لى نظرة المتلفت ٨
ومنى على سمعى بلن إن منعت أن أراك فن قبلى لغيرى لذة
فعندى لسكرى فاقه لإفاقة لها كبدى لولا الهوى لم تفتت ١٠

لتبين إلى أى حد كانت الأثرة ما تزال غالبية على نفسه حتى إنه كان يطمع من المحبوبة أن تمنحه رؤية وجهها أو تمن عليه بسماع كلامها إن لم ترد رؤيته لها. ولتستبين أيضاً أنه ما يزال مفتقراً إلى السكر لغاية الصحو عليه. وانظر بعد هذا إلى قوله مخاطباً محبوبته أيضاً :

- ولم أحك في حبيك حالى تبرما بها لا اضطراب بل لتنفيس كربى ٤٢
ويمحس إظهار التجلد للعدا ويقبح غير العجز عند الأحبة
ويمنعى شكواى حسن تصبرى ولو أشك للأعداء ما بي لأشكت
وعقبى اصطبارى فى هواك حميدة عليك ولكن عنك غير حميدة
وما حل بي من محنة فهو منحة وقد سلمت من حل عقد عزيمتى
وكل أذى فى الحب منك إذا بدا جعلت له شكرى مكان شكيتى ٤٧

لترى كيف سيطر الرضا على نفس المحب سيطرة قوية أصبح معها يرى الأمل لذة والمحنة منحة تستحق الشكر لا الشكوى .

فابن الفارض فى الأبيات الثلاثة الأولى يظهرنا على أن حبه كان ما يزال ناقصاً ، مشوباً بشوائب الأثرة والأنانية ، يرى إلى شئين : (أحدهما) رغبته فى أن يظفر من المحبوبة الحقيقية برؤيتها أو سماع كلامها كأن تقول له : « لن ترانى » (١) ؛ (وثانيهما) حاجته إلى كمال سكره الذى يعينه على أن يخاض من إنيته . وهذا يظهرنا فى وضوح وجلاء على الأثرة وحب النفس ونقصان الحب الإلهى . وهو فى الأبيات الستة الأخيرة يكشف لنا عن الصلة بين الحب والرضا . وابن الفارض فى ربطه الرضا بالحب وجعله نتيجة له إنما يفعل ما فعله غيره من

(١) إشارة إلى قوله تعالى لموسى عليه السلام حين طالب إلى الحق أن يتجلى .

الصوفية المتقدمين: فالمحاسبي مثلاً يرى هذا الرأى من حيث إن المحب راض بكل ما يفعله المحبوب ، مما يجلب لذة أو يعقب ألماً . وقد حكى عن عتبة الغلام أنه بات ذات ليلة وهو يناجى ربه قائلاً : « إن تعذبني فأنا لك محب وإن ترحمني فأنا لك محب » (١) .

وعلى هذا النحو تكون النفس الإنسانية بما لها من الأهواء وما فيها من الرغبات التي تعود عليها بلذة أو منفعة وسيلة رديئة لاتصلح لأن يتوصل بها إلى شهود الذات ، إذ شهود الذات أمر عظيم لا يتحقق بفنائته عن نفسه فناء تاماً ، بمعنى أن ينصرف عما في الحياة الدنيا من زخرف وجاه ، وعما في الحياة الآخرة من جنة ونعيم ، وأن يقضى المحب عن كل أوصافه بحيث تجتلى صورته في صورة المحبوبة كما يقول ابن الفارض على لسان محبوبته في هذه الأبيات :

فلم تهونى ما لم تكن فى فانياً ولم تفن ما لانتجلى فيك صورتي ٩٩
فدع عنك دعوى الحب وادع لغيره فؤادك وادفع عنك غيوك بالتى
وجانب جناب الوصل هيئات لم يكن وهأنت حتى إن تكن صاد قامت
هو الحب إن لم تقض لم تقض مأرباً من الحب فاختر ذاك أو ختل نخلتي ١٠٢

فوصل المحبوبة الحقيقية إذن ، والتحقق بشهود الذات ، لا يتحققان بالحياة النفسية ، وما يشوبها من أهواء وأغراض ، ولكنهما يتحققان بالموت : الموت الذى لا يتبقى معه بقية من حظ أو مطمع فى غرض : الموت الذى تخلص فيه النفس من كل العلائق خلاصاً يصفىها وينقيها إلى الحد الذى يمكنها من الاتصال بمن تحب ، وشهوده شهوداً عينياً . وهاهى ذى نفس ابن الفارض قد بدأت تصفو شيئاً فشيئاً فى آخر الطور الأول لحبه ، فإذا هو قد أصبح راضياً عن هذا الموت فى سبيل المحبة دون أن يكون له من ورائه مطمع فى وصل المحبوبة كما يقول :

أجل أجل أرى انقضاه صباية ولا وصل إن صحت لحبك نسبتى ١٠٦

وليس أدل على رضاه عن فوائته من أنه أصبح يزوجو هذا الفناء ويرى فيه

سعادته وحياته ، فهو يقول :

فقدصرت أرجومايخاف فأسعدى به روح ميت للحياة استعدت ١١٦
على أن الفناء الذى يتحدث عنه ابن الفارض هنا ليس فناء تاماً قد تحقق فيه
بموته عن نفسه وروحه وبتجرده عن حظوظهما ؛ بل إنه ما يزال يروحوه ، ويتمنى
أن يحصل له ، ورجاؤه دليل على أنه يتحقق به بعد. وإذن فما سبيل هذا الفناء؟
سبيله أن يتجرد المحب عن إرادته ، ويستسلم لإرادة المحبوبة ، بحيث يترك مراده
إلى مرادها ؛ وأن يسوى بين ظاهره (قوله) وبين باطنه (اعتقاده) ؛ وأن
يؤدى فروض الإسلام من صلاة وصوم وحج وغيرها من العبادات ؛ وألا يخلد
إلى البطالة أو التسويف فى أداء واجبات الشرع ؛ إلى غير ذلك (١) من المبادئ
الأخلاقية التى لها أثرها فى تصفية النفس البشرية تصفية تنتهى منها إلى مقام
الجمع ؛ حيث يعزل المحب نفسه عن صفاتها ؛ بأن ينظر كأنه بمثابة النظر
لا الناظر ؛ ويسمع ويعى كأنه بمثابة السمع والوعى لا السامع والراعى ؛ ويتكلم
كأنه بمثابة اللسان لا المتكلم ، وذلك كله لكي يصبح المحب الذى استحال
إلى نظر وسمع ووعى ولسان ، عين المحبوبة فى مقام الجمع ؛ إذ الله عند
ابن الفارض ، كما هو عند غيره من الصوفية ، عبارة عن بصر العبد وسمعه ،
ولسانه ويده . وفى هذا المعنى يقول ابن الفارض :

فكن بصراً وانظر وسمعاً وعيه وكن لساناً وقل فالجمع أهدى طريقة ١٩٤
وجملة القول هى أن حب ابن الفارض لله يمتاز فى طوره الأول بأن شهوده
للمحبوبة الحقيقية لم يكن ثلثاً مستقرّاً ، ولكنه شهوداً اكتنفته حالات الحجاب
والكشف بدليل قوله :

وما بين شوق واشتياق فنسيتُ فى تَوَلَّ بِحَظْرٍ أَوْ تَجَمَّلَ بِحَضْرَةِ ٣٢
ولعل تعاقب هاتين الحالتين على نفسه راجع إلى أن الفناء لم يكن تاماً مستقرّاً ،
بل كان ناقصاً متذبذباً ، أو قل كانت نفس الشاعر فيه مترددة بين أغراضها
وحظوظها ، وبين خلاصها من هذه الأغراض والحظوظ . يضاف إلى هذا
استعداد النفس فى آخر هذا الطور لقبول الفناء ، ورجاؤها أن تتحقق به :

(١) نظم السلوك . الأبيات ١٧٥ - ٢٠٣ .

ورضاها بكل ما تقتضيه المحبة من تكاليف .

ولعلنا لو أردنا أن نطلق على حب ابن الفارض في طوره الأول اسماً يميزه عما أصبح عليه هذا الحب في طوره الآخريين ، لما رأينا خيراً من تسميته بحب الهوى ، وهو ما ذكرته رابعة العدوية في مقابل حب الله لذاته ، وذلك في قولها :

أحبك حين حب الهوى وحباً لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى فشغلي بذكرك عن سواكا
وأما الذي أنت أهل له فكشفك لي الحجب حتى أراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

وقد فسر الغزالي «حب الهوى» بقوله : « ولعلها أرادت بحب الهوى حب الله لإحسانه إليها وإنعامه عليها بحفظ العاجلة . . »^(١) . فإذا كان حب الهوى هو هذا الذي يحب فيه الله لإشباعه حظوظ النفس العاجلة ، كان حب ابن الفارض أقرب ما يكون إليه في طوره الأول ، بخلاف ما أصبح عليه في طوره الثالث ، وهو طور الحب الذي يقصد به إلى مطالعة الذات ، ومشاهدة جمالها المطلق . وعبرت عنه رابعة بقولها : « وأما الذي أنت أهل له » وفسره الغزالي بقوله إنه : « الحب بجماله وجلاله الذي انكشف لها وهو أعلى الحبين وأقواهما . ولذة مطالعة جمال الربوبية هي التي عبر عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال حاكياً عن ربه تعالى : ” أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر “ . وقد تعجل بعض هذه اللذات في الدنيا لمن انتهى صفاء قلبه إلى الغاية »^(٢) .

ومهما يكن من أمر هذا الهوى الذي كان غالباً على الحب الفارضى في طوره الأول ، فإن الاستعداد الذي بدا في آخره للفناء عن النفس وهواها ، كان كفيلاً بأن يسلم هذه النفس إلى الطور الثاني للحب ، حيث يأخذ الفناء صورة

(١) إحياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٢٦٦ - ٢٦٧ .

(٢) المرجع نفسه ص ٢٦٧ .

أتم ، ويبلغ الحب بالحب مبلغاً من القوة لم يبلغه من قبل . فلتنظر إذن ماذا في هذا الطور .

٣ - هنالك في الطور الثاني تفنى نفس المحب عن أوصافها فناء تُستَغْرَقُ معه في ذات المحبوبة، وينتهي بها هذا الاستغراق إلى أن ينكشف لها من الأسرار ما لم يكن ينكشف من قبل ، وذلك لأن نفس المحب بتجردها عن أوصافها ، وفنائها عن حظوظها من المحبوبة ، قد رجعت إلى حالتها الأولى من الصفاء الذي كان لها قبل أن تتصل بالبدن ، فاستطاعت أن تشهد في حالة الفناء أنها عين محبوبتها ، كما يدلنا على ذلك قول ابن الفارض في هذه الأبيات :

فأفنى الهوى ما لم يكن ثمّ باقياً هنا من صفات بيننا فاضمحات ١٥٩
فألقيت ما ألقيت عنى صادراً إلىّ وهنى وارداً بمزيدتى
وشاهدت نفسى بالصفات التي بها تحجبت عنى في شهودى وحجبتى
ولانى التي أحبتها لآحالة وكانت لها نفسى علىّ محيلتى ١٦٢

ألا ترى إلى المحب كيف فنى هنا عن صفاته التي من قبل حائلا بينه وبين محبوبته ، وإلى هذا الفناء كيف كان سبيله إلى شهود نفسه ومحبوبته على أنهما شيء واحد . يضاف إلى هذا كله هذا السر العظيم الذي كشفه الفناء لابن الفارض في هذا الطور وهو معرفته أن حبه لهذه المحبوبة كان قديماً منذ الأزل ، منحه قبل أن تهبط روحه من عالم الأمر إلى عالم الحس ، كما نتبين هذا من قوله :

منحت ولاها يوم لا يوم قبل أن بدت عند أخذ العهد في أوليتى ٥٦
فنلت ولاها لا بسمع وناظر ولا باكتساب واجتلاب جبلة
وهمت بها في عالم الأمر حيث لا ظهور وكانت نشوقى قبل نشأتى ١٥٨

ومن هنا ترى أن فناء ابن الفارض قد انتهى به إلى حالة نفسية ، استطاع فيها أن يتعرف ما كانت عليه النفس من تجرد عن الصفات الخلقية الممنومة ، والشوائب الحسية ، قبل أن يفسد عليها اتصالها بالبدن هذا التجرد .

ولكى نتعرف طبيعة الفناء الفارضى ، وما يرمى إليه من خلال أبيات « التائية الكبرى » التى تبدو فى بعض الأحيان كأنها متناقضة مضطربة ، يحسن أن نهمد لذلك بمقدمات نيين فيها معنى الفناء وأنواعه ، وما ينطوى عليه كل نوع ، لتبين فى النهاية من أى هذه الأنواع كان فناء ابن الفارض : قال الجرجاني : « الفناء سقوط الأوصاف المذمومة ، كما أن البقاء وجود الأوصاف المحمودة ، والفناء فناء ؛ أحدهما ما ذكرنا ، وهو بكثرة الرياضة : والثانى عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت ، وهو بالاستغراق فى عظمة البارى ومشاهدة الحق . . . » (١) . وقال ابن قيم الجوزية : « الفناء الذى يشير إليه القوم ، ويعملون عليه أن تذهب المحدثات فى شهود . العبد وتغيب فى أفق العدم ، كما كانت قبل أن توجد ، ويبقى الحق تعالى كما لم يزل . ثم تغيب صورة المشاهد ورسمه أيضاً . فلا يبقى له صورة ولا رسم ، ثم يغيب شهوده أيضاً ، فلا يبقى له شهود ، ويصير الحق هو الذى يشاهد نفسه بنفسه كما كان الأمر قبل إيجاد المكونات : وحقيقته أن يقضى من لم يكن ويبقى من لم يزل » (٢) . فإذا كان الفناء كما يعرفه الجرجاني هو أحد اثنين : إما فناء عن الأوصاف المذمومة . وإما فقدان الإحساس بالاستغراق فى عظمة الحق والاستهلاك فيه ، وكان الفناء عند القوم ؛ كما يصوره ابن قيم ، عبارة عن ذهاب المحدثات فى شهود العبد بحيث تغيب فى أفق العدم كما كانت قبل أن توجد ؛ إذا كان ذلك كذلك فقد أصبح بيناً أن الفناء عبارة عن هذه الحالة النفسية التى يغيب فيها السالك عن نفسه وأوصافها ، ويستغرق فى الحق وذاته بحيث يعود إلى ما كان عليه قبل إيجاد المكونات فيفنى الإنسان ، وتفنى معه المحدثات ، ويغيب كل أولئك فى الحق . ومن هنا لا يمكن أن يكون الفناء عبارة عن انحلال الجوهر الإنسانى ، واستحالة وجوده إلى عدم ، أو صيرورة صفاته البشرية صفات إلهية ؛ وذلك لأن الفناء الحقيقى ، عن شىء ما هو — كما يقول المهجويرى — عبارة عن الشعور بنقصه وبفقدان الرغبة فيه ، وأن من فى عن

(١) التعريفات - مادة « فناء » ص ١١٣ .

(٢) مدارج السالكين القاهرة سنة ١٣٣١ هـ ، ج ١ ، ص ٨٠ .

إرادته الزائلة تبقى في إرادة الله الدائمة الأبدية ، وأن الصفات الإنسانية لا يمكن أن تستحيل إلى صفات إلهية ، وكذلك لا يصح العكس . قال المهجويري ما نصه : « إن قوة النار تحول كل ما يلقي فيها إلى خاصتها ، وبما لاشك فيه أن قوة الله أعظم من قوة النار : فالنار تؤثر في خاصة الحديد فقط دون أن تغير جوهرة ، إذ لا يمكن مطلقاً أن يستحيل الحديد إلى نار»^(١) .

وللفناء أنواع ثلاثة نذكرها مع ابن قيم الجوزية فيما يلي :

١ - الفناء عن وجود سوى : وهو فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود ، وأنه ما ثم غير الله ، وأن غاية العارفين والسالكين الفناء في الوحدة المطلقة ، ونفي التعدد والتكثّر عن الوجود بكل اعتبار : فلا يشهدون غيراً أصلاً ، بل يشهدون وجود العبد عين وجود الرب . وفناء هذه الطائفة في شهود الوجود كله واحداً وليس عندهم فرق بين الله والعالم^(٢) .

٢ - الفناء عن شهود سوى : وهو الذي يشير إليه أكثر الصوفية المتأخرين ويعدونه غاية . وليس مرادهم فناء ما سوى الله في الخارج بل فناؤه عن شهودهم وحسبهم ، فحقيقته غيبة أحدهم عن سوى مشهوده ، بل غيبته أيضاً عن شهوده ونفسه ، لأنه يغيب بمعبوده عن عبادته ، وبمذكوره عن ذكره ، وبموجوده عن وجوده ، وبمحبوبه عن حبه ، وبمشهوده عن شهوده . وقد يسمى هذا الحال سكرًا واصطلاحاً ومحوراً وجمعاً . وقد يفرقون بين معاني هذه الأسماء ، وقد يغلب شهود القلب لمحبوبه ومذكوره حتى يغيب المحب به فيظن أنه اتحد به وامتزج ، بل يظن أنه نفسه^(٣) .

٣ - الفناء عن إرادة سوى : وهو فناء خواص الأولياء وأئمة المقربين ؛ السالك فيه يقنى بمراد محبوبه منه عن مراده هو من محبوبه ، فضلاً عن إرادة غيره ، ويتحد مراده بمراد محبوبه ، أعني المراد الديني الأمرى لا المراد الكوني

Kashf al Mahjub, p. 245.

(١)

(٢) مدارج السالكين ج ١ - ص ٨٣ .

(٣) المرجع نفسه والصفحة .

التقدري ، فصار المرادان واحداً . وليس في العقل اتحاد صحيح إلا هذا^(١) .

هذه هي المعاني المختلفة للفناء ، فن أيها كان فناء ابن الفارض ؟ الحق أننا حين نقرأ أبيات ابن الفارض التي يشير فيها إلى الفناء . وما يصل إليه هذا الفناء من النتائج : نلاحظ لأول وهلة أن فناءه لا يدخل في واحد من هذه المعاني دون غيره . ولكنه يأخذ من كل معنى بطرف : فهو حيناً فناء عن وجود السوى ، وحيناً آخر فناء عن شهود السوى ، وحيناً ثالثاً فناء عن إرادة السوى . فانظر إلى قوله :

جلت في تجليها الوجود لناظري	ففي كل مرئى أراها برؤية ٢١٠
وأشهدت غيبي إذ بدت فوجدتني	هنالك إياها يجلوة خلوتي
وطاح وجودي في شهودي وبتت عن	وجود شهودي ما حياً غير مثبت
وعانقت ما شاهدت في محو شاهدي	بمشهده للصحو من بعد سكرتي ٢١٣

لترى أن الشاعر هنا يذهب إلى ما يشتم منه رائحة وحدة الوجود . فهو يقول إن المحبوبة في حال تجليها وظهورها قد أظهرت لعينه الوجود بحيث أصبح يراها في كل موجود ، وإنه حين كشف عن باطنه الحجاب شهد أن ذاته هي عين ذات المحبوبة ، وأن وجوده قد انمحي في شهوده . ولترى فوق هذا كله أنه تمسك في صحوه . الحاصل بعد سكره . بما شاهده في باطنه . وهو أن المحبوبة هي الوجود المطلق . وهذا ينسبها لابن الفارض إلى أن يصبح فناؤه من فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود ، وبأن الرب الذي هو عند ابن الفارض المحبوبة . عين الوجود . أو أن وجود الرب هو عين وجود العالم . وانظر إلى قوله أيضاً :

رفعت حجاب النفس عنها بكشفي ال	نقاب فكانت عن سؤال مجيبي ٥٢٦
وكنت جلامراً ذاتي من صدا	صفاقي ومنى أهدقت بأشعة
وأشهدتني إياي إذا لاسواي في	شهودي موجود فيقضي بزحمة ٥٢٨

(١) المرجع نفسه ص ٩٠ .

ترى أن الفناء هنا ليس إلا فناء عن شهود سوى كما يظهرنا على ذلك البيت الأخير خاصة .

وانظر بعد هذا إلى قوله :

وكنت بها صبباً فلما تركت ما أريد أراذنتي لها وأجبت ٢٠٤
فصرت حبيباً بل محبباً لنفسه وليس كقول مر نفسي حبيبتى ٢٠٥

لترى أنه يشير هنا بما يفهم منه أن فناءه كان فناء عن إرادة سوى . وهكذا يظهر ابن الفارض في صورة الرجل المضطرب النفس ، الذى لا يستطيع أن ينتهى إلى غاية واحدة معينة تفهم في وضوح وجلاء : هل كان فناؤه فناء عن وجود سوى أو عن شهوده أو عن إرادته . أو هل كان فناء عن هذه الأشياء كلها ؟ ذلك ما لا يبينه ابن الفارض واضحاً . ولكننا نستطيع أن نلتمس للمسألة حلاً قد يكون مؤدياً إلى معرفة حقيقة الفناء الفارضى ومن أى نوع هو . هذا الحل يدور حول لفظة الوجود ، وهل يستعملها ابن الفارض بالمعنى الذى يستعملها فيه أصحاب وحدة الوجود ، أو أن لها عنده معنى يخالف معناها عند هؤلاء . ونحن إذا ذكرنا ما قلناه في غير هذا المكان عن « التائية الكبرى » وعن الحالة النفسية التى نظم ابن الفارض قصيدته هذه فيها ، وأنه كان أكثر ما يكون دهشاً غائباً عن نفسه وحسبه ، إذا ذكرنا هذا كله ، وذكرنا إلى جانبه أن أبيات « التائية الكبرى » كان يملها الشاعر بعد إفاقته من الغيبة ، استطعنا أن نتبين في وضوح وجلاء أن ما أورده ابن الفارض في تائيته هذه لم يكن إلا صورة صادقة لما كان يشعر به ، ويشهده في حالة الغيبة من أن ذاته قد اتحدت بذات المحبوبة ، وأن كل ما في الوجود قد أصبح في نظره مظهراً من مظاهر هذه المحبوبة . فإذا كان ابن الفارض قد ذكر في « تائيته الكبرى » ما يشتم منه رائحة وحدة الوجود فإن هذه الوحدة ليست وحدة عقلية يثبت فيها العقل أن الله والعالم شيء واحد ، أو أن وجود المخلوقات هو عين وجود الخالق ، ولكنها وحدة نفسية لا تدوم إلا بقدر ما تدوم الحالة النفسية المسيطرة على نفس المشاهد ؛ فإذا زالت هذه الحالة ، زالت معها الوحدة ، وعاد المشاهد إلى مشاهدة ما كان عليه الوجود من تكبر مظاهره وتعددتها قبل

أن يغيب عن نفسه وحسه . يضاف إلى هذا أن لفظة « الوجود » يمكن أن تفهم في شعر ابن الفارض بمعنى يلائم طبيعة هذه الحالة النفسية ، ويخالف معناها عند أصحاب وحدة الوجود : فقد قال الجرجاني ما نصه : « الوجود فقدان العبد بحق أوصاف البشرية ، ووجود الحق ، لأنه لا يبقاء للبشرية عند ظهور سلطان الحقيقة ، وهذا معنى قول أبي الحسين النورى : « أنا منذ عشرين سنة بين الوجد والفقء ، إذا وجدت ربى فقدت قلبى » . (١) . فإن صح ما قدمنا انبنى عليه أن يكون فناء ابن الفارض بعيداً كل البعد عن « فناء وجود السوى » الذى هو للملاحدة أصحاب وحدة الوجود ، كما يقول ابن قيم الجوزية ، وكان فناء عن شهود السوى من ناحية ، وعن إرادته من ناحية أخرى . فأما أنه فناء عن شهود السوى فذلك ملائم كل الملازمة للحالة النفسية التى كان يعانها ابن الفارض . ونظم قصيدته فيها ، إذ الشهود هو - كما يقول الجرجاني - هو رؤية الحق بالحق (٢) ، بمعنى أن العبد حين يغيب عن نفسه ويفنى عن صفاته يصبح متحداً بالحق . وهو من حيث اتحاد بالحق يقال إنه فى مشاهدته له يرى الحق بالحق . وأما أن فناء ابن الفارض فناء عن « إرادة السوى » فذلك أمر واضح يدل عليه قسم كبير من أبيات « الثائية الكبرى » حيث أظهرنا الشاعر على الشروط التى لا بد من أن يستوفها السالك فى طريق المحبة ليتحقق بفنائه فى المحبوبة ، وذكر فى مقدمتها الفناء عما سوى مراد المحبوبة وذلك فى قوله :

فخل لنا خلى مرادك معطياً قيادك من نفس بهما مطمئنة ١٧٥
وأمس خلياً من حظوظك واسم عن حضيضك وأثبت بعد ذلك تنبث (٣) ١٧٦

وهكذا نرى أن فناء ابن الفارض قد جمع بين الفناء عن « إرادة السوى » ، وهو ما يقول عنه ابن قيم إنه فناء خواص الأولياء وأئمة المقربين ، وبين الفناء عن « شهود السوى » وهو - كما يقول ابن قيم أيضاً ما بعده أكثر الصوفية المتأخرين غاية .

(١) التعريفات ، مادة « وجود » ص ١٦٩ .

(٢) المرجع نفسه ، مادة « شهود » ص ٨٧ .

(٣) انظر البيتين ٢٠٤ - ٢٠٥ المذكورين ، فى ص ١٩١ .

أما ما يذهب إليه بعض أعداء الصوفية وخصوصاً ابن الفارض كإبن تيمية مثلاً من اعتبار شاعرنا من أصحاب وحدة الوجود فتلك مسألة يكفيننا القدر الذي أشرنا إليه منها فيما يتعلق بالفناء . على أن نعود إليها في الفصل الثاني من الكتاب الثالث حيث نكشف عن حقيقة المذهب الفلسفي الذي ينطوي عليه حب ابن الفارض .

وإذا لم يكن فناء ابن الفارض فناء عن «وجود السوى» فإن بينه وبين ما يعرف عند البوذيين «بالنيرفانا» (Nirvana) تشابهاً من هذه الناحية . فالنيرفانا عند البوذيين عبارة عن فناء الأنا (Le Moi) لافناء الوجود (L'Être) وامتزاج هذا الأنا عن طريق الزهد وقتل النفس ، في الوجود الكلي^(١) . وفناء ابن الفارض هو ، كما بينا ، فناء عن شهود نفسه وإرادتها لما سوى الله وإرادته ، بمعنى أنه ليس فناء عن الوجود . يضاف إلى هذا تشابه آخر هو أن سبيل الفناء عند كل من ابن الفارض وفلاسفة البوذيين هو أعمال العبادة من توبة وزهد وفقير وغيرها مما يضمحل به الأنا بحيث ينمحق في الوجود المطلق ويمتزج به . غير أن النيرفانا تختلف عن فناء ابن الفارض في أنها الغاية القصوى التي يرمى إليها السالك البوذي ، على حين أن الفناء الفارضي ليس إلا وسيلة يتوسل بها إلى كشف الحقيقة ، وشهود الذات ، واتحاد الحب بالحبوب . النيرفانا غاية ، والفناء الفارضي وسيلة ، ولكنهما ينطويان على معنى واحد هو الامتزاج بالوجود المطلق .

جملة القول في الطور الثاني لحب ابن الفارض هي أن الفناء الذي يتحقق به المحب في هذا الطور ليس فناء مؤدياً إلى اتحاد الوجود الخاص بالوجود العام ، ولكنه مؤد إلى «شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي الكل موجود به فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجوداً به ، معدوماً بنفسه لامن من حيث إن وجوداً خاصاً اتحد به ، فإنه محال»^(٢) .

ومن هنا يصبح مذهب ابن الفارض في الفناء والاتحاد الناشئ عن هذا الفناء مقبولاً لدى العقل ، ملائماً لأحكام الشرع ، وتكون ألفاظ الاتحاد والامتزاج

(١) Goblot: Vocabulaire Philosophique Art. "Nirvana", p. 363.

(٢) التعريفات ، مادة «اتحاد» ص ٣ - ٤ :

والوحدنة وغيرها ، مما استعمله ابن الفارض في شعره لإظهار نتائج فئاته ، مجرد ألفاظ يرجع استعماله لها إلى أحد سببين : إما إلى أنه لم يكن دقيقاً ولا متحرياً للألفاظ التي تتعادل مع المعاني التي يقصد إليها ، ولعل منشأ هذا الاضطراب هو هذه الغيبة التي قضى أكثر حياته تحت سلطانها ، وإما أن يكون ابن الفارض قد عمد إلى هذه الألفاظ لأنه لم ير خيراً منها يمكنه من أداء المعاني التي يريد التعبير عنها في شيء من المبالغة التي كانت تسود كل شعره ، وكان يستعين بها دائماً على إظهار أنه وصل في الحب إلى ما لم يصل إليه غيره ممن سبقوه أو عاصروه فهو إذن بحكم هذه المبالغة مضطر إلى أن يستمد ألفاظاً من معجم وحدة الوجود ليدل بها على مذهب قد يكون بعيداً عن مذهب وحدة الوجود في أكثر نواحيه إن لم يكن في كلها .

ولو أردنا أن نميز الطور الثاني للحب الفارسي بميزة خاصة ، لرأينا أن الحب فيه قد انتهى من الصفاء والتنزه عن الغرض إلى حد لم ينته إليه في طوره الأول : فيعد أن كان الحب يويد إشباع رغباته ولذاته من المحبوبة ، أصبح لا يريد شيئاً ، ولا يبتغي إلا وجه المحبوبة خالصاً . وإن فكرة الثواب على هذا الحب قد محيت محو تاماً ، وأصبح حب ابن الفارض هنا من النوع الثاني للحب الذي عبرت عنه رابعة بقولها : « وأما الذي أنت أهل له » وفسره الغزالي بأنه الحب لجمال الله وجلاله . يدلنا على هذا قول ابن الفارض :

تقربت بالنفس احتساباً لها ولم أكن راجياً عنها ثواباً فأدنت ١٦٨

وقوله :

فلاح فلاحى في اطراحي فأصبحت نوابى لاشيئاً سواها مشيتى ١٧٣

أضف إلى هذا أن الحب في هذا الطور ، بحكم فئاته عن نفسه الجزئية واستغراق هذه النفس الجزئية في نفس المحبوبة الكلية ، قد أصبح محبباً لنفسه لا بالمعنى الذي كان يجبها عليه في الطور الأول ، ولكن بمعنى أنه هنا يجب نفسه التي استغرقت في المحبوبة ، كما يقول ابن الفارض :

وكنت بها صبباً فلما تركت ما أريد أزدتني لها وأحبت ٢٠٤
فصرت حبيباً بل محباً لنفسه وليس كقول مر نفسى حبيبى ٢٠٥

وعلى هذا النحو من قتل النفس الإنسانية وتجردها من حظوظها وأغراضها وفنائها عن مشاهدة ما سوى المحبوبة الحقيقية وصل الحب الفارضى إلى حال لم تهياً له في طوره الأول فيها صفاء النفس ونقاء القلب ، وفيها الموت الموصل إلى الحياة التى يشعر فيها المحب بسقوط التمايز بينه وبين محبوبته . ولقد كانت هذه الحال بمثابة المقدمة للنتيجة التى ترتبت عليها في الطور الثالث ، وهى وصول المحب إلى الحال الموحدة ، التى هى أرقى ما يختلف على النفس الإنسانية من الأحوال في طريق المحبة .

٤- ولم يكن الطور الثانى للحب الفارضى إلا بمثابة مطهر تمر به النفس الإنسانية فتطرح أهواءها ، وتنخلع عن شهواتها وأغراضها لتستقبل طوراً آخر تستمتع فيه بالحال الموحدة التى لا تشهد فيها غير شىء واخذ هو الذات الأحادية ، كما تشهد أنها أصبحت وهذه الذات شيئاً واحداً ، لاشيئين متميزين : فبعد أن كان المحب في الطور الأول يريد أن يظفر من المحبوبة بشىء ، وكان في الطور الثانى يريد ألا يكون شيئاً ، أصبح في الطور الثالث شيئاً آخر غير الذى كانه في الطورين السابقين : أصبح فانياً عن نفسه باقياً بمحبوبته إلى الحد الذى أحسّ معه أن وجوده صار عين وجود محبوبته . وقد يلاحظ على ما وصل إليه ابن الفارض من الاتحاد في هذا الطور الأخير أنه انتهى من حبه إلى مذهب في وحدة الوجود، ولكننا إذا ذكرنا ما أشرنا إليه عند الكلام على فناء ابن الفارض من أنه لم يكن فناء عن « وجود السوى » بالمعنى الذى يفهمه أصحاب وحدة الوجود ، وذكرنا أيضاً أن كل ما وصل إليه ابن الفارض في الأطوار المختلفة لحبه لم يكن إلا ثمرة من ثمرات شعوره لا عقله ، وأنه كان كما صورناه في الفصل الثانى من الكتاب الأول صاحب ذوق ووجد ، إذا ذكرنا هذا كله تبيّن أن اتحاد ابن الفارض في الطور الثالث لحبه لم يكن اتحاداً بين الوجود المطلق والوجود المعين بالمعنى الدقيق الذى يعرفه العقل ، ولكنه اتحاد من قبيل الأحوال الصوفية التى تملك

على السالك حسه وشعوره ، وتذهب به إلى حد بعيد من الغيبة التي يأتي فيها بكلام يوهم ظاهره مخالفة الشرع ، ويعرفه الصوفية باسم الشطح ؛ ومن هنا يكون الاتحاد الفارضى نتيجة منطقية لفناء المحب عن نفسه وحسه ، حيث لا يشهد إلا محبوبته ولا يريد سواها .

على أن هذا الاتحاد — وإن كان في جملته عبارة عن اتحاد المحب بالمحجوبة التي هي الذات العلية — له صورة أخرى هي أنه اتحاد بين الإنسان والحقيقة المحمدية . ومهما يكن من أمر هذه الصورة الثانية للاتحاد عند ابن الفارض فإنها لا تختلف عن صورته الأولى إلا في اللفظ ، أما المعنى فإنه في الحالتين واحد لا يكاد يفرق بينهما إلا أن الذات هي الوجود المطلق الذي لاتعين فيه . والحقيقة المحمدية هي الذات مع التعيين الأول وهو الاسم الأعظم كما يقول الجرجاني^(١) . ولكلام ابن الفارض عن الاتحاد بالحقيقة المحمدية قيمة خاصة ، ذلك بأنه يكشف لنا من خلاله عن المقام الذي اختص به محمد صلى الله عليه وسلم من دون الأنبياء عامة ، ومن دون موسى عليه السلام خاصة ؛ فنحن نعلم أن أحص ما يمتاز به الطور الأول للمحب الفارضى هو أن المحب فيه محب لنفسه ، طامع في تحقيق رغبات هذه النفس من المحبوبة ، كأن يرى وجهها أو يسمع صوتها ؛ ونحن نعلم أيضاً أن المحب كان في أول عهده بالمحبة مفتقراً إلى السكر الذي غلب عليه بعد ذلك فغيبه عن شعوره ، وصعبه صعباً ؛ أما في الطور الثالث حيث يتحد المحب بالحقيقة المحمدية فإننا نلاحظ أن المحب فيه على عكس ما كان عليه في الطورين الأول والثاني : هو هنا صاحب بعد أن كان هناك سكران . وهو هنا قد أثبت لنفسه صحو الجمع^(٢) بعد أن أثبت هناك سكر الجمع^(٣) . كما يدلنا

(١) التعريفات مادة « الحقيقة المحمدية » ص ٦٢ .

(٢) الصحو الذي هو عقب السكر هو أن يميز فيعرف المولم من الملد . فيختار المولم في موافقة الحق ولا يشهد الألم بل يجد لذة في المولم . (الكلاباذي . التعرف لمذهب أهل التصوف ، القاهرة ١٩٣٣ م ص ٨٦) . وبعبارة أخرى هو رجوع العارف إلى الإحساس بعد غيبته وزوال إحساسه « الجرجاني : التعريفات ، مادة (« صحو » ص ٨٨) .

(٣) السكر هو أن يغيب عن تمييز الأشياء ولا يفتي عن الأشياء . وهو ألا يميز بين مراقفه وملاذه وبين أصدادها في مرافقة الحق . فإن غلبات وجود الحق تسقطه عن التمييز بين ما يؤله ويلاذه =

على ذلك قول ابن الفارض بلسان الجمع مع الحقيقة المحمدية :

وكل الورى أبناء آدم غير أنى حزت صحوا لجمع من بين إخوتى ٣١١
فسمعى كليعى وقلبى منبأ بأحمد رؤيا مقلة أحمدية

وهنا يمكننا أن نبين الفرق بين الطور الأول والثانى والثالث لحب ابن الفارض :
ففى الطور الأول نلاحظ أن ابن الفارض استغل قصة موسى وطلبه إلى الله أن يتجلى
فلما تجلى خر موسى صعقاً ، وحال الصعق هذه هى التى غلبت على ابن الفارض
فى الطور الأول إلى حد ما ، ولكنها ما لبثت فى الطور الثانى أن استوعبت
حياته النفسية كلها ، وسيطرت عليها فى صورة الفناء الكلى ؛ أما فى الطور الثالث
فإن ابن الفارض يستغل قصه محمد ومشاهدته ملكوت السموات والأرض وهو
فى حال الصحو . وشاعرنا فى استغلاله لهاتين القصتين لم يعدما ذكره المؤلفون
الصوفيون من إثبات السكر والغيبة لموسى والصحو . واليقظة لمحمد : فهذا هو
المهجورى مثلاً يقول إن موسى خر صعقاً عند تجلى ربه للجبل فى حين كان محمد
صاحياً واستطاع فى حال الصحو هذه أن يشهد الحق طوال الطريق من مكة ،
حتى أصبح من الذات قاب قوسين أو أدنى^(١) . وابن الفارض حين يثبت لنفسه
صحو الجمع الذى أشار إليه فى أول البيتين الأخيرين إنما يتحدث بلسان الجمع
مع الحقيقة المحمدية التى تفرعت منها علواً وسفلاً ، على حد تعبير ابن عربى^(٢) .
ومن هنا نرى أن للاتحاد الفارضى صورتين تبدوان لأول وهلة كأنهما مختلفتان ؛ ولكنهما
فى الواقع لاختلف إحداهما عن الأخرى إلا من الناحية الشكلية ، أما الجوهر
ففى كليهما واحد : هاتان الصورتان هما :

١ - اتحاد السالك أو المحب بالذات العلية . وهذا هو الشكل العام الذى
يأخذه اتحاد ابن الفارض فى أكثر مواضعه .

= (الكلاذى التعرف . ص ٨٥ - ٨٦) . والسكر عند أهل الحق هو غيبه بوارد قوى وهو يعطى
الطرب والالتذاذ وهو أقوى من الغيبة وأتم منها الجرجان . التمرينات مادة «سكر» ص (٨١) .
(١) Kashf Al Mahjoub, p. 186.

(٢) لمجموع الرسائل الإلهية لابن عربى ص ٣٠ :

فى دارت الأفلاك فاعجب لقطبها الـ محيط بها والقطب مركز نقطة ٥٠٠
ولا قطب قبلى عن ثلاث خلفته وقطبية الأوتساذ عن بدلية ٥٠١

٢ - اتحاد السالك أو المحب بالحقيقة المحمدية التي لم يذكرها ابن الفارض صراحة ، ولكنها تيين من خلال أبياته التي يتحدث فيها عن نفسه بلسان القطب . القطب الذي ليس على رأس المملكة الصوفية وما فيها من أوتاد وأبدال وغيرهم من أصحاب المراتب المتسلسلة في هذه المملكة ، إنما القطبية التي يتحدث عنها ابن الفارض هي هذه الحال النفسية التي يصل إليها السالك ويشعر فيها بأنه متحد مع القطب الحقيقي الذي هو روح محمد أو الحقيقة المحمدية . ولسنا هنا بصدد الكلام عن قطبية ابن الفارض ؛ فتلك مسألة سنعرض لها بالتفصيل في الفصل الثالث من الكتاب الثالث ، ولم نشر إليها هنا إلا لنظهر أن ابن الفارض حين وصل في اتحاده إلى صحو الجمع إنما يظهرنا على أن هذا الاتحاد كان في لحظة من لحظاته - هي أسمى وأرقى ما تنتهي إليه الحال الموحدة كما سبى بعد - اتحاداً من الحقيقة المحمدية . وحسبنا هنا أن نعرض للاتحاد الفارضي في جملته من حيث هو آخر طور من أطوار الحب .

يدور الاتحاد عند ابن الفارض حول فكرة الجمع الذي عرفه أبو سعيد الخراز بأنه عبارة عن إيجاد الحق نفسه في أنفس السالكين ، بل إعدامه لوجودهم لأنفسهم عند وجودهم له ^(١) . والذي يقول عنه القاشاني إن فيه تزول التفرقة بين القدم والحدوث ، إذ لما انجذبت الروح إلى مشاهدة جمال الذات استتر نور العقل الفارق بين الأشياء في غلبة نور الذات القديمة ، وارتفع التمييز بين القدم والحدوث لزهوق الباطل عند مجيء الحق ^(٢) . ولو ذكرنا ما أشرنا إليه آنفاً عند الكلام على فناء ابن الفارض ، وأنه كان فناء عن - «شهود السوى» لرأينا إلى أي حد كان الجمع عنده نتيجة منطقية لهذا الفناء ، ولرأينا أيضاً أن الاتحاد الذي انتهى إليه ، وتحدث عنه في صور مختلفة ، لم يكن اتحاداً بمعنى أن وجوداً خاصاً اتحد بالوجود الحق الواحد المطلق ، ولكنه اتحاد بمعنى شهود هذا الوجود الحق الواحد المطلق . وعلى هذا يكون الجمع عبارة عن هذه الحال الموحدة التي

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٩٠ .

(٢) كشف الوجوه الثمر . على هامش شرح ديوان ابن الفارض ج ١ ص ٤٠ .

تزيول فيها الكثرة ، ويشهد فيها السالك كل شيء بعين الوحدة : فابن الفارض في وصوله إلى أول ما وصل إليه من الحال الموحدة شعر بأنه أصبح متحداً بالله الذي يبصر ببصره ، ويسمع بسمعه ، كما يقول الحديث القدسي (١) الذي استغله الصوفية ، واستغله ابن الفارض مثلهم وأشار إليه بقوله :

فكن بصراً وانظر وسمعاً وعه وكن لساناً فالجمع أهدى طريقة ١٩٤

وبقوله :

وجاء حديث في اتحادى ثابت روايته في التقل غير ضعيفة ٧١٩
يشير بحب الحق، بعد تقرب إليه بنقل أو أداء فريضة
وموضع تنبيه الإشارة ظاهر بكننت له سمعاً كنور الظهيرة ٧٢١

ولا يحدثننا ابن الفارض في وصفه للحال الموحدة عن أن اتحاده كان اتحاداً بين نفسه وبين المحبوبة الحقيقية فحسب ، ولكنه يذهب إلى أبعد من هذا ، فيردد في أنحاء مختلفة من تائيته الكبرى أن هذا الاتحاد كان في بعض لحظاته شهوداً للذات الواحدة في المظاهر المتكثرة ، الأمر الذي انتهى ببعض القدماء أمثال البقاعي ، وبعض المحدثين أمثال دى ماتيو ، إلى اعتقاد أن ابن الفارض كان من الآخذين بمذهب ابن عربي في وحدة الوجود . ومهما يكن من أمر هذا الاعتقاد ، فإننا لم نقصد هنا إلا إلى دراسة الاتحاد من حيث هو طور من أطوار الحب ، مرت به نفس ابن الفارض في نهاية طريقها إلى الله . ولكي نبين حقيقة ما انطوى عليه الاتحاد الفارسي من المعاني الدقيقة ، يحسن أن نقسم هذا الاتحاد إلى مرتبتين : إحداهما أسمى من الأخرى وهاتان المرتبتان هما ما يعبر الصوفية عن إحداهما بسكر الجمع ، وعن الأخرى بصحو الجمع . وصل ابن الفارض إلى الأولى في بداية اتحاده . ووصل إلى الأخرى في نهايته .

(١) هو قوله تعالى : « لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه . فإذا أحببته كنت له سمعاً وبصراً ويداً ورجلاً : في يسمع ، وفي يبصر ، وفي يعطش . . . » .

٥ - تتمثل بداية الاتحاد في أن ذات المحبوبة تنكشف للمحب وتتجلى له في كل مظهر. بحيث يرى المحب وجه المحبوبة متجلياً على صفحة مرآة المظاهر الكونية. وإلى هذا التجلي يشير ابن الفارض بقوله :

وها أنا أبدى في تحادى مبدئى وأنهى انتهائى في تواضع رفعتى ٢٠٩

جلت في تجليها الوجود لناظرى ففي كل مرئى أراها برؤية ٢١٠

ولا تقف بداية الاتحاد عند حد تجلي الذات في المظاهر المتعددة ، ولكنها تتجاوز هذه المظاهر إلى باطن المحب نفسه : فابن الفارض حين فنى عن نفسه ، وخرج عن حظوظها وأغراضها ، ونظر في باطنه ، وجد أنه ومحبوته شيء واحد . كما يقول :

وأشهدت غيبي إذ بدت فوجدتني هنالك لإياها بجموة خلوتى ٢١١

ومعنى هذا أن للتجلى الذاتى نوعين : أحدهما ظاهر ، وهو شهود الوحدة في الكثرة ، والآخر باطن وهو شهود الكثرة في الوحدة . وأفضل التجليين وأقدرهما على إدراك الوحدة إدراكاً صحيحاً هو من غير شك التجلى الباطن الذى يشهد فيه السالك شهوداً مباشراً وحدة المحب والمحبوب الناشئة عن فناء المحب في المحبوب ؛ وترى أيضاً أن الاتحاد عند ابن الفارض عبارة عن ظهور سلطان الأصل على الفرع ، وغلبة الوجود المطلق عن الوجود المعين . بحيث ينعزل صاحب الوجود المعين عن صفاته من سمع وبصر وغيرهما ليتصل بالحقيقة المطلقة ، وليفنى في الذات الأحادية : فالإنسان في عالم الظاهر يرى أن صفاته وأفعاله صادرة عنه ، في حين أنها في الحقيقة ، أو قل في عالم الباطن ، للحق سبحانه وتعالى الذى يتصرف في العبد بصفاته الذاتية على نحو ما ورد في الحديث القدسى الذى أشار إليه ابن الفارض في الأبيات ٧١٩ - ٧٢١ من « تائيته الكبرى » . وعلى هذا لا يكون الاتحاد كما يفهمه الظاهريون امتزاجاً بين شخصين متباينين حقيقة ووجوداً ، بل هو فناء عن الإنية . وخروج عن النفس الإنسانية ، وغيبة عن انفصال النفس عن صفاتها ، بحيث لا يكون ثمة مجال لصفة ما تفسد الاتحاد الذى تحسه النفس في حضورها مع الله ، كما يقول ابن الفارض في هذه الأبيات :

خرجت بها عنى إليها فلم أعد إلى ومثلى لا يقول برجعة ٢٠٦
وأفردت نفسى عن خروجى تكروماً فلم أرضها من بعد ذلك لصحبتى ٢٠٧
وغيبت عن إفراد نفسى بحيث لا يزاحمنى إبداء وصف بحضرتى (١) ٢٠٨

ولو أردنا أن نتخذ لهذه المرتبة الأولى من الاتحاد الفارضى طابعاً خاصاً لما رأينا خيراً من أن نطلق عليها اسم مرتبة «أنا هي» أى للمرتبة التى يقول فيها المحب : «أنا المحبوبة». وقد استعمل بن الفارض نفسه هذا التعبير فقال :

ومن أنا إياها إلى حيث لا إلى عرجت وعطرت الوجود برحمتى ٣٢٦
وهذا من قبيل قول الحلاج :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا

غير أن الحلاج يثبت الاتحاد بينه وبين محبوبته عن طريق الحلول ، على حين أن ابن الفارض يبنى هذا الحلول ويمتزه عقيدته عنه ، على نحو ما سنبينه فى موضعه من هذا البحث . على أن ابن الفارض فى قوله «أنا إياها» — وإن تشابه إلى حد ما مع الحلاج فى قوله «أنا من أهوى» — يتشابه والحلاج أيضاً إلى حد بعيد فى أن قوله «أنا إياها» هو من قبيل قول الحلاج «أنا الحق» ، وهنا يمكننا أن نقول فى قول ابن الفارض «أنا إياها» ما قاله ابن سبعين فى قول الحلاج «أنا الحق» : فابن سبعين يرى أن معنى «أنا الحق» هو أنه لا إنية إلا واحدة ، فإذا وقع الاتصاف ونطلق بها وقع فى ذلك معنى متشابه عند العامة وقتل القائل به ؛ على حين أن الذى حمله على ذلك محض الإفراد والإخلاص (٢) . ولكن الاتحاد الذى يصوره ابن الفارض والحلاج بقوليهما المشار إليهما ليس تاماً بحيث تزول التفرقة عيناً وأثراً ، بل إنهما يمحوان هذه التفرقة عيناً ، ويبقيانها أثراً . وكان ابن الفارض قد استدرك بقاء هذا الأثر من التفرقة فأراد أن يمجوه فقال :

وعن أنا إياى لباطن حكمة وظاهر أحكام أقيمت لدعوتى ٣٢٧

(١) الضمير فى «بها» وفى «إليها» عائد على المحبوبة، التى خرج عن نفسه بها ليصل إليها، على ألا يعود إلى نفسه مرة أخرى . إذ لو عاد إليها ما كان متحققاً باتحاده معها .

وهكذا يعبر ابن الفارض بقوله «أنا لا يابى» عن حالة نفسية يشعر فيها بالاتحاد التام ، أو قل بالإفراد الكلى الذى يثبت أن الوجود كله ليس إلا واحداً لا أثر للتفرقة أو الاثنينية فيه .

بقى أن نعرف الفرق بين حياة الحب قبل وصوله إلى بداية الاتحاد ، وبينها بعد وصوله إلى هذه البداية . وابن الفارض يبين لنا الفرق بين حياته قبل بداية الاتحاد وحياته في هذه البداية ، كما يظهرنا على ما وصل إليه في نهاية اتحاده ، وذلك كله في هذه الأبيات التى يخاطب بها مريداً حقيقياً أو وهمياً حيث يقول :

فلو واحداً أمسيت أصبحت واجداً منازل ما قلته عن حقيقة ٢٢٦
ولكن على الشرك الخفى عكفت لو عرفت بنفس عن هدى الحق ضللت
وفي حبه من عز توحيد حبه فبالشرك يصلى منه نار قطيعة
وما شان هذا الشأن منك سوى سوى ودعواه حقاً عنك إن تمح تثبت
كذا كنت حيناً قبل أن يكشف الغطا من اللبس لا أنفك عن ثنوية ٢٣٠
أروح بفقد بالشهود مؤلنى وأغدو بوجود بالوجود مشتى
يفرقنى لبي التزاماً بمحضرى ويجمعى سلبى اصطلاماً بغيثى
إخال حضيضى الصحو والسكر ومرجى إليها ومحوى منتهى قاب سدرتى
فلما جلوت الغين عنى اجتليتنى مفيقاً ومنى العين بالعين قرت
ومن فاقنى سكرراً عنيت إفاقة لدى فرقى الثانى فجمعى كو حلقى ٢٣٥

فمن هذه الأبيات ترى أن ابن الفارض لم يكن ينفك عن إدراك الاثنينية قبل أن يكشف عنه الحجاب ، وأن فقدانه لوجوده عند شهود الذات كان سبيله إلى الجمع ، كما أن وجدانه لوجوده كان علة تفرقته : فكلما سكر بغلبة سلطان الحال وغاب عن حضوره أدرك الجمع ، وكلما لزم وجوده وعاد إلى عقله أدرك التفرقة . ولقد كان يظن الصحو مرتبة وضبعة يهبط إليها والسكر مرتبة رفيعة يسمو إليها . والواقع أن المحو الكلى عن البقايا الوجودية التى هى مناط الصحو والسكر ، ومدار الغيبة والحضور ، هو منتهى غايته . وما زال على هذه الحال من التردد بين السكر والصحو ، ومن غلبة السكر عليه حيناً ، وعودة الصحو إليه حيناً

آخر ، حتى صقلت مرآة قلبه بزوال الحجاب عنه ، فإذا هو يرى نفسه صاحبياً . ففرت عينه بمشاهدة الذات في حال صحو الجمع ، الذى يعبر عنه بالفرق الثانى (البيت ٢٣٥) . ويلاحظ هنا أن صحو الجمع هذا لم يصل إليه ابن الفارض إلا في نهاية اتحاده . وقد أبان القاشانى عن حقيقة نهاية الاتحاد الفارضى فقال : « . . . وأما في النهاية ، وهو حال الصحو والإفاقة والبقاء بعد الفناء ، فلا يكون الخلق حجاباً للحق ، ولا الخلق حجاباً للخلق ، ويتجلى الإله سبحانه على المكاشف باسمه الظاهر والباطن معاً . والمراد أن الموحد في بداية حال الاتحاد قبل استقرار مقامه ، يحتاج في مشاهدة الذات إلى الغيبة عن الإحساس ونزول حال السكر ؛ وكلما عاد من سكره وغيبته إلى الشهود والصحو ، لم يبق له حال المشاهدة والاتحاد ؛ وهذا الشهود والصحو ليسا من جملة الأحوال والمقامات ، بل كل واحد منهما في مقابلة مقام ؛ والشهود الذى هو من جملة المقامات شهود الحق ، والصحو الذى هو من جملة المقامات صحو حاصل بعد المحو الكلى . وقول الناظم رحمه الله «اجتليتنى مفيماً» إشارة إلى هذا الصحو . في هذا المقام ترتفع الحجب بأسرها فلا يكون ظاهر الوجود حجاب الذات ، بل يشاهد صاحب هذا الصحو بعين بصره جمال الذات الموصوفة باسمها الظاهر ، كما كان قبله في حال السكر مشاهداً بعين بصيرته جمال الذات الموصوفة باسمها الباطن ؛ وهذا معنى قوله ” ومنى العين بالعين قوت “ أى اكتحلت عيني الظاهرة بعين الذات» (١) . فهناك في مقام الفرق الثانى أو مقام التفرقة بعد الجمع أصبح المحب صاحبياً مفيماً من سكره الذى كان غالباً عليه في بداية الاتحاد ، كما أصبح جمعه كوحده سواء بسواء ؛ وهذا المقام هو نهاية الاتحاد التى يظفر فيها المحب بالمحبة ويتحد معها اتحاداً لا سبيل إلى الانفصال معه ، بخلاف بداية الاتحاد ، فإنها يتطرق إليها الانفصال بمعاودة الحجاب . وهكذا نرى أى فرق بين بداية الاتحاد ونهايته عند ابن الفارض ، وأى كمال وصل إليه من اتحاده بالمحبة في نهاية الطور الثالث لحبه ، ونرى أيضاً كيف كانت بداية الاتحاد الفارضى سكرراً للجمع زالت فيه الاثنينية

(١) كشف الوجوه الفر على هامش شرح ديوان ابن الفارض ج ١ : ص ١٧٠ - ١٧١ .

بين المحب والمحجوبة ، كما انمحت التفرقة بين ذات المحبوبة وبين المظاهر الكونية المتعددة فالمحب حين يغيب عن نفسه في بداية الاتحاد حيث يغلب عليه سكر الجمع يرى في مشاهدته لباطنه أنه عين محبوبته (البيت ٢١١) . وإن ابن الفارض ليعبر عن اتحادهما هذا في أبيات غاية في رقة اللفظ ودقة المعنى فيقول :

فوصني إذالم تدع باثنين وصفها وهياتها إذ واحد نحن هيئتي ٢١٥
فإن دعيت كنت الحبيب وإن أكن منادى أجابت من دعائي وليت
وإن نطقت كنت المناجي كذلك إن قصصت حديثاً إنما هي قصت
فقد رفعت تاء المخاطب بيننا وفي رفعتها عن فرقة الفرق رفعتي ٢١٨
ويقول أيضاً :

فجاهدتشاهد فيك منك وراء ما وصفت سكوناً عن وجودسكينة ٢٣٦
فمن بعدماجاهدتشاهدت مشهدي وهادى لى إياى بل فى قدوتى
وبى موقفى لابل إلى توجهى كذلك صلاتى لى ومنى كعبتى ٢٣٨

وليس الاتحاد في بدايته مقصوراً على أنه بين المحب والمحجوبة . ولكنه كذلك بين هذه المحبوبة وبين مظاهرها المتباينة: فكل ما في الكون من صور جميلة . ومظاهر حسنة ، قد استمد حسنه من جمال هذه المحبوبة الحقيقية . وإن قيساً حين أحب لبنى ، وجميلاً حين أحب بثينة . وكثيراً حين أحب عزة . والمجنون حين أحب ليلي ، لم ينجذب كل منهم إلا إلى صورة من صور الجمال الذاتى المتجلى في هذه المعشوقات ، فظن أولئك العشاق أنهم أحبوا غير المحبوبة الحقيقية . والحق أنهم لم يحبوا سواها . وتجلى المحبوبة الحقيقية في المظاهر الكونية قديم منذ النشأة الأولى حيث تراءت هذه المحبوبة الحقيقية لآدم في صورة حواء ، فكان ذلك أول حب المظاهر بعضها لبعض : فما برحت المحبوبة الحقيقية على هذه الحال ، تظهر وتختفي حتى كان العشاق من بنى آدم ، فأحب كل منهم محبوبة معينة . والحقيقة أنه لم يحب غير المحبوبة الحقيقية في إحدى صورها الجميلة من ليلي وبثينة ولبنى وعزة وغيرهن . وكما أن المعشوقات المشار إليهن لسن سوى المحبوبة الحقيقية ، فكذلك العشاق ليسوا سوى محب هذه المحبوبة الحقيقية . وينتهى

ابن الفارض من هذا كله إلى أنه في حبه للمحبة الحقيقية لم يجب غير ذاته التي هي وذات المحبوبة شيء واحد ، فانتفت بذلك المعية وزالت التفرقة^(١) .

٦ - رأينا مما تقدم أن أخص ما يمتاز به الحال الموحدة في بدايتها هو السكر الذي يغيب فيه المحب عن نفسه ، ويقتى عن شهوده ، ليشهد اتحاده بالذات من ناحية ، وليرى هذه الذات متجلية في المظاهر الكونية من ناحية أخرى . أما نهاية الحال الموحدة فإنها تختلف عن بدايتها اختلافاً قوياً ، يتلخص في أنه يقتدر ما سيطر السكر على نفس المحب في البداية ، استحال هذا السكر هنا إلى صحو واسع التطلق ، يستطيع المحب أن يستشعر فيه الاتحاد . وليس من شك في أن الحال الموحدة التي وصل إليها ابن الفارض في نهاية اتحاده كانت أسمى وأزكى وأكثر من تلك التي وصل إليها في بدايته : فإن من يدرك الوحدة وهو في حال الصحو ، كما كان يدركها في حال الخو . لا بد أن يكون قد تمها له من صفاء النفس ، وكمال الشهود ، حظاً موفوراً . وإلى هذا الصحو يشير ابن الفارض بقوله :

ففي الصحو بعد الخو لم أك غيرها وذاني بذاني إذا تحلت تجلت ، ٢١٤
ويقوله :

وقدري بحيث المرء يغيط دونه سمواً ولكن فوق قدرك غبطتي ٣١٠
وكل الورى أيناء آدم غير أني حزت صحو الجمع من بين الخوقي
فسمعي كليمي وقلبي منبأ بأحمد رؤيا مقلة أحمدية
وروحى للأرواح روح وكل ما ترى حسناً في الكون من فيض طينتي^(٢) ٣١٣

ويقوله :

وتم أمور تم لي كشف سترها بصحو مفيق عن سواي تغطت ٣٩٤

(١) نظم السلوك . الأبيات ٢٤٢ - ٢٦٤ .

(٢) يخاطب ابن الفارض مريده ويظهر له أن مقام صحو الجمع فوق مقام سكر الجمع الذي وصل إليه المريد ويكفيه أن يقف عنده وألا يتطلع إلى صحو الجمع الذي وصل إليه ابن الفارض فإنه فرق قدر هذا المريد .

إلى أن يقول :

وإني وإياها لذات ومن وشى بها وثى عنها صفات تبدت ٣٩٩
 فلذا مظهر للروح هاد لأفقهها شهوداً بدا في صيغة معنوية
 وذا مظهر للنفس حاد لرفقها وجوداً غدا في صيغة صورية (١) ٤٠١
 فن هذه الأبيات عامة ، ومن الأبيات الثلاثة الأخيرة خاصة ، ترى أن
 ابن الفارض يحدثنا عن صحو الجمع الذي وصل إليه في نهاية اتحاده وانتهى منه
 إلى هذا الشعور الذي أدرك فيه الحقيقة الواحدة وقد تجلت له في كل مظهر سواء
 أكان روحياً أم مادياً .

لقد كان ابن الفارض فيما سبق من أطوار حبه يظن الصحو حضيضه ومهبطه ،
 والسكر أوجه ومعرجه ، كما كان يرى أن المحو الكلي عن البقايا الرجودية منتهى
 غايته كما يقول في هذا البيت :

إنحال حضيض الصحو والسكر معرجي إليها ومحوى منتهى قاب سدرتي
 فلما جلا عن مرآة قلبه صدأ الوجد الذي كان مسبباً لسكره في بداية الاتحاد
 كما يقول القاشاني (٢) ، رأى نفسه صاحبياً واكتحلت عينه بمشاهدة الذات كما

(١) يقول إن من الأورد التي تم له كشفها في حال صحوه كونه أصبح والمحبوبة ذاتا
 واحدة لا تفرقه بينهما . وأما الوشى الذي وثى بالمحبوبة ، واللاحى الذي يصرف المحب عنها ،
 فصفتا ظهرت منا (أي المحب والمحبوبة حال اتحادهما) : فهما يتحدان معنا باعتبار ، ويفترقان
 عنا باعتبار ، لأن كل صفة هي عين الذات ، وعين صفة أخرى باعتبار الحقيقة المعبر عنها بباطن
 الجمع ، وهي غير الذات وغير صفة أخرى باعتبار التعينات الظاهرة ، والشؤون الزاهرة للذات المعبر
 عنها بظاهر التفرقة ؛ وإن الوشى ليهدي الروح إلى أفقها وهو الذات الأحدية ، واللاحى يسوق النفس
 إلى رفقائها وهي القوى الجسمانية ؛ شهوية وغضبية وحسية ومحركة فإنها رقاء النفس ، وعلل الهداية
 بالشهود ، والشوق بالوجود . ووصف الشهود بأنه غدا في صورة ، أو في هيئة معنوية : يعني ليس
 مثل شهود البصر صور المرئيات في عالم الشهادة لأنه يستدعى أيماً ووضعاً وكيفاً ؛ تعال الذات الأحدية
 عنه . ووصف الوجد بأنه غدا أي سرى في صيغة أي فطرة صورية منسوبة إلى الصور ، لأن الوجود
 المنوط بتدبير النفس وبقاء القوى جسماني يتعلق بالصور . (كشف الوجوه الغر - على هامش شرح
 ديوان ابن الفارض - ج ٢ - ص ٣٩ - ٤١)

(٢) الوجد حجاب في البداية والوسط لافى النهاية . وكما يكون ظاهر الوجد المعبر عنه بالخلق في
 الابتداء حجاباً لباطنه ، ف' الوسط ، وهو حال فناء الخلق ، يكون السكر للباطن ، المسمى بالخلق
 حجاباً لظاهره ، وأما في النهاية ، وهو حال الصحو والإفاقة والبقاء بعد الفناء ، فلا يكون الخلق حجاباً
 للخلق ، ولا الخلق حجاباً للخلق (نفس المرجع ج ١ ، ص ١٧٠) .

يقول في هذين البيتين :

فلما جلوت الغين عنى اجتليتنى مفيقاً ومنى العين بالعين قربت ٢٣٤
ومن فاقنى سكرأ غنيت إفاقة لدى فرقى الثانى فجمعى كوحدى ٢٣٥

وهكذا نرى أن إدراك الوحدة عند ابن الفارض لم يكن في حال المحو أو سكر الجمع فحسب ، ولكنه كان كذلك في حال الصحو أو جمع الجمع ؛ وإن إدراك الوحدة على هذا الوجه الأخير مما يظهرنا على درجة الكمال التي وصل إليها ابن الفارض في نهاية اتحاده : فنحن نعلم أن محو الجمع أو المحو الحقيقي - كما يسميه الجرجاني - هو فناء الكثرة في الوحدة ، وأن المحو جملة هو رفع الأوصاف بحيث يغيب العبد عنده عن عقله ، ويحصل منه أفعال وأقوال لا تدخل لعقله فيها كالسكر من الخمر^(١) . ونحن نعلم أيضاً أن الصحو هو رجوع العارف إلى الإحساس بعد غيبته ، وزوال إحساسه^(٢) . وإذا كان ذلك كذلك فقد انبنى عليه أن يكون إدراك ابن الفارض للوحدة في حال صحوه خيراً منه في حال محوه . بمعنى أنه كان في هذه غائباً عن عقله ، فانياً عن حسه ، لا يدوم إدراكه لهذه الوحدة إلا بقدر ما يدوم فناؤه عن حسه ، وغيبته عن عقله ؛ أما في تلك فإنه قد رد إلى إحساسه ، وعاد إليه عقله ، وأصبح في حال الوعي . ومع هذا لم تؤثر فيه العودة إلى الإحساس والشعور بل هو ما فنى يدرك اتحاده بمحبوبته ، وشهوده لها في ذاته من جهة ، وفي المظاهر الكونية من جهة أخرى : وهذا الإدراك الأخير أتم وأكمل من الإدراك الأول ، إذ أن الذي يساعد على إدراك الوحدة في حال المحو هو التمناء والغيبة ، أما في حال الصحو فلا فناء ولا غيبة .

ومن هنا نبين أن ابن الفارض قد جمع في اتحاده من بدايته إلى نهايته بين حالين ، اختلف صوفية المتقدمين في تفضيل إحداهما على الأخرى :

(١) التعريفات . مادة « محو » ص ١٣٨ .

(٢) المرجع نفسه . مادة « صحو » ، ص ٨٨ .

فأبو يزيد البسطامي كان يفضل السكر على الصحو ، ويرى أن الأول هو السبيل إلى الفناء عن الخلقية ، والبقاء بالحقية ؛ والجنيد كان يؤثر الصحو على السكر . وأبو يزيد وأتباعه حين فضلوا السكر على الصحو قالوا بأن الصحو يتضمن بقاء الصفات الإنسانية وثبوتها ، وهذه الصفات ، في رأيهم ، أكشف حجاب بين الرب والعبد ، على حين أن السكر يتضمن محو هذه الصفات ^(١) . أما الجنيد وأتباعه فيقرون الصحو ، وينكرون السكر ، لأنهم كانوا ينظرون إلى السكر على أنه يؤدي إلى اضطراب الحال العادية للعبد ، وفقدان السلامة ، وضبط النفس . ومبدأ التحقيق عند هؤلاء لا يمكن الوصول إليه ما لم يكن السالك سليماً ^(٢) . أما ابن الفارض فقد كان في بداية اتحاده من أنصار أبي يزيد الذين يرون السكر سبيلاً إلى الفناء عن الخلق والبقاء بالحق ، وكان في نهايته من أنصار الجنيد الذين كان صحوهم طريقاً إلى المعرفة الحقيقية . ولكنه إن شابه الجنيد في هذه الناحية ، فإن هناك إلى جانب هذا التشابه فرقاً : وذلك أن الصحو الذي يشترطه الجنيد ليس صحوماً يأتي بعد المحو ، ولكنه صحو لا بد منه للسالك منذ بداية سلوكه ، وأما صحو ابن الفارض فقد كان صحوماً بعد محو وغيبة . وعلى كل حال فابن الفارض في نهاية اتحاده من أصحاب الصحو الذين لا يعوقهم مشاهدة الخلق ومخالطة الأكروان عن مشاهدة الحق . بل كان ابن الفارض في حال صحو الجمع صاحب نظرين : نظر إلى الحق بعين الجمع ، ونظر إلى الخلق بعين التفرقة . وهو في نظره بعين التفرقة لا يسلب نظر الجمع ، وفي نظره بعين الجمع لا يفقد نظراً للتفرقة . وهذه الرتبة التي يجتمع فيها النظران أرق من غير شك من الجمع الصرف ، على نحو ما سنبينه بعد عند إظهار الفرق بين حال صحو الجمع أو جمع الجمع ، وحال سكر الجمع ، أو الجمع الصرف .

ولعل ما وصل إليه ابن الفارض في نهاية اتحاده من إدراك الوحدة في حال الصحو كان دافعاً للمستشرق الإيطالي الأستاذ دي ماتيو ^(٣) إلى اعتقاد أن

(٢) المرجع نفسه والصفحة .

(١) Kashf Al Mahjoub, p. 185.

(٣) سنفضل رأي الأستاذ المذكور في منهب ابن الفارض عند الكلام على الحب والوحدة في

الكتاب الثالث .

ابن الفارض كان من الآخذين بمذهب وحدة الوجود . كما كان ابن عربي .
ولكننا نخالف الأستاذ دى ماتيو ونوافق الأستاذ نلينو في أن ابن الفارض لم يكن
من أصحاب وحدة الوجود بالمعنى الدقيق . ودليلنا على أن ابن الفارض لم يكن
من مدرسة ابن عربي هو أن إدراكه للوحدة في الصحو لم يخرج عن كونه
إدراكاً لها في حال من الأحوال النفسية التي تتعاقب على نفس السالك ؛ تاهيك
بأن الغاني عن نفسه في حال السكر ، كما كان شأن ابن الفارض في بداية اتحاده ،
لا يرد إلى أوصافه بعد زوال السكر عنه ، وعودة شعوره إليه ، ولكنه يقام مقام
البقاء بأوصاف الحق ، كما يقول الجنيد^(١) . وعلى هذا تكون الوحدة التي يشهدها
ابن الفارض في نهاية اتحاده ، أو قل في صحو جمعه . وحدة مندرجة في حال يقم
الله فيها العبد ، وليست من قبيل الوحدة الوجودية الحقيقية التي يدركها العقل . من
حيث هو عقل مفكر لم تؤثر فيه الأحوال : هي وحدة لم يدركها ابن الفارض في
صحوه الذي أعقب الحو ، كما كان يدركها في صحوه الذي كان يسبق هذا الحو ،
إذ هو في صحوه الثاني ، أو قل في « فرقه الثاني » ، على حد تعبير ابن الفارض
نفسه ، ما يزال قائماً بالحق وبصفات الحق ، لا قائماً بنفسه ، وبصفاتة هو ،
كما كان في صحوه العادي . ومهما يكن من اختلاف الصوفية في مسألة رد الغاني
إلى أوصافه . فإننا نرى في حل الجنيد لهذه المسألة على الوجه الذي قدمنا ما يلائم
طبيعة الأحوال الصوفية بصفة عامة وأحوال ابن الفارض بصفة خاصة . وعلى هذا
يكون الصحو الذي وصل إليه ابن الفارض بعد الحو من قبيل الأحوال التي
قضى الشاعر غالب حياته متأثراً بها ، تخاضعاً لها : الأحوال التي لا تدخل
للكسب فيها ، بل هي منح من الله لعباده الذين يصطفيهم ولو اعتبرنا هذا
الصحو صحواً عادياً ، ورجوعاً إلى اليقاع بعد الفناء على الوجه الذي كان عليه
السالك قبل فئاته ، لكان في ذلك ما فيه من نسبية السلب إلى الله : إذ الفناء
« فضل من الله عز وجل ، وموهبة للعبد ، وإكرام منه له ، واختصاص له به .
وليس من الأفعال المكتسبة ، وإنما هو شيء يفعله الله عز وجل بمن اختصه

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١٠٠ .

لنفسه ، واصطنعه له ، فلو رده إلى صفته كان في ذلك سلب ما أعطى ، واسترجاع ما وهب ، وهذا غير لائق بالله عز وجل « (١) . ومن هنا يمكننا أن نقول إن صحو ابن الفارض الذى أدرك فيه الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة ، لم يخرج عن كونه حالاً أقامه الله فيها بصفته (أى الله) لا برده هو (أى العبد) إلى صفة نفسه .

بقي أن نعرف ما تمتاز به نهاية الاتحاد الفارضى على بدايته : ففي البداية نرى أن حال الجمع لم تكن مستقرة على الوجه الأكمل ، بل كانت تتعاقب على نفس السالك فيها حالتا الجمع والتفرقة ، يلوح له لائح الجمع تارة ، ويختفى أخرى ، وما يزال السالك متردداً بين هاتين الحالتين إلى أن يستقر في حال الجمع ، ويتمكن فيه بحيث لا يفارقه أبداً ، وبحيث لو نظر بعين التفرقة إلى الخلق لما سلب نظر الجمع إلى الحق ، ولو نظر بعين الجمع إلى الحق ، لما فقد نظر التفرقة إلى الخلق . وهذه الحال التي يجتمع فيها نظر الجمع والتفرقة تسمى بالصحو أو الصحو بعد الخو ، أو صحو الجمع ، أو جمع الجمع ، أو الفرق الثاني كما يسميها ابن الفارض تمييزاً لها عن الفرق الأول ، وهو الصحو السابق للمحو أو السكر ، وهو ما يدرك فيه السالك التفرقة بين ذاته والذات الإلهية . وهذا الصحو السابق للمحو ليس من الأحوال في شيء بخلاف الصحو بعد الخو فإنه حال يصير مقلاماً ، كما أنه أسحى من السكر لاشتماله على الجمع والتفرقة ، واستوائهما فيه لدى الواصل إليه . وابن الفارض في قوله : « إنخال حضيضى الصحو والسكر معرجى » إنما يقصد الصحو الأول ، كما أنه في قوله : « ففى الصحو بعد الخو لم أك غيرها » إنما يريد الصحو الثاني الذى يشترك مع السكر فى إدراك الجمع والوحدة ، ويختلف عنه فى أن الوحدة والكثرة فيه سواء ، كما يقول ابن الفارض فى هذا البيت :

تساوى التشاوى والصحة لنعتهم برسم حضور أو برسم حظيرة ٤٨٥
وصاحب الجمع الصرف فى بداية الاتحاد تزول حاله ، وترتفع عنه بمخالطة

(١) التعرف للذهب أهل التصوف ص ٩٧ .

الخلق ، والنظر إلى صور أجزاء الكون ؛ وأما صاحب صحو الجمع فتستوى لديه الخلطة والوحدة ، ولا يزول عنه إدراك الوحدة إذا نظر إلى الكثرة أو إدراك الكثرة إذا نظر إلى الوحدة كما يقول ابن الفارض في هذا البيت :

ومن فاقني سكرأ غنيت إفاقة لدى فرقى الثاني فجمعي كوحدي^(١) ٢٣٥

يضاف إلى هذا كله أن الجمع الصرف يرث الزندقة والإلحاد، ويحكم برفع أحكام الظاهر ، كما أن التفرقة المحضة تقتضى تعطيل الفاعل المطلق ، والجمع مع التفرقة يفيد حقيقة التوحيد . والتمييز بين أحكام الربوبية والعبودية . ولهذا قالت الصوفية : « الجمع بلا تفرقة زندقة . والتفرقة بلا جمع تعطيل . والجمع مع التفرقة توحيد »^(٢) .

٧- ولما كان ابن الفارض من أصحاب المراجيد والأذواق على الوجه الذى تبيته في الفصل الثاني من الكتاب الأول . وكان ذا نفس رقيقة ، وحس مرهف ، يتأثر بالسماع كما قلنا في ذلك الفصل ، فقد كان طبيعياً أن يستغل حاله عند السماع ، وما كان يحصل له فيها من الجذبات . في إظهارنا على أن حاله الموحدة

(١) روى الفرغاني هذا البيت بذكر « فرقى النائي » بدلا من « فرقى الثاني » ، وقال إن هذه الرواية وجدها في نسخة قوبلت على نسخة مقرونة على الناظم مضبوطة . وأما في غير هذه النسخة فيذكر « فرقى الثاني » أى بالنسبة إلى فرقى الحاصل في حال حجابي ، وهذا أظهر معنى ، على أن مرجعها واحد - وفسر الفرغاني البيت على روايته الأولى بأن الشاعر كان قبل ذلك محتاجاً إلى السكر ليحصل مقصوده ، ويزول الحجاب عنه ، إلى أن تحقق بمقام التمكين ، وزال توارد أحكام التلوين عنه ، وتخلص من احتياجه بالكلية إلى السكر ، فهو غير محتاج بعد هذا إلى سكر أو غيبة عن تعينه ليحصل مقصوده من شهود حضرة الجمع ، في حال شبهه الآن ، وحضوره مع التفرقة النائية ، البعيدة عن فهم الخلق ، فأصبح يشاهد هذه الوحدة في عين كثرة هذه التفرقة ، وأصبح يرى هذه الكثرة في عين تلك الوحدة ، فصار جمعه لهذه التفرقة في الشهود مثل عين تلك الوحدة . أعنى أن في كلتا الرؤيتين يكون المشهود ذاتاً وعيناً واحداً . (منتهى المدارك إستانبول ١٣٩٣ هـ ، ج ١ ، ص ٢٧٩) .

وأما القاشاني فإنه روى البيت بذكر « فرقى الثاني » . وفسره بأنه إشارة إلى التفرقة بعد الجمع ، وقال إن الشاعر أراد بالجمع في هذا البيت المخالطة مع الخلق ، بخلاف الوحدة ، وأنه انتهى في هذا الفرق الثاني إلى أن أصبح جمعه كتفرقة ، لا تراحم بينهما ، وهذا المقام نهاية الاتحاد . (كشف الوجوه الغر على هامش شرح ديوان ابن الفارض . ج ١ . ص ١٧٢ - ١٧٤) .

(٢) كشف الوجوه الغر على هامش شرح ديوان ابن الفارض . ج ١ . ص ٤٢ .

التي انتهى إليها في آخر أطوار حبه للذات العلية أشبه ما تكون بحاله في السماع :
 فشاعرنا يرى أن السماع لا يتأق الاثحاد ، ولكنه ميسر له ، موصل إليه . وهو
 أبياته التي وصف فيها حاله عند السماع^(١) قد أعاننا على فهم الحال الموحدة
 من الناحية النفسية الصرفة : فإن الإسكار والإطراب والوجد وغيرها من الحالات
 النفسية التي تستولى على الشعور عند سماع لحن أو نغم ، أو أداة من أدوات
 الموسيقى ، من شأنها أن تؤثر في النفس ، وتسمو بها إلى عالم أرقى من العالم الأرضي ،
 كما تعينها على الاتصال بالكائن الأسمى ، والوجود الأكل الذي صدرت عنه ،
 وفاضت منه : هنالك تتجرد النفس عن إحساساتها التي فرقّت بينها وبين علمها ،
 وهنالك تجرد النفس ما كانت قد فقدت بحكم اتصالها بالبدن ، وتفقد ما كانت
 قد وجدت بحكم تجردها عن هذا البدن . وبعيارة أخرى يمكن القول بأن السالك
 الواقع تحت تأثير الوجد الحاصل من السماع يجد الله ، وما يزال كذلك حتى
 يزول عنه تأثير السماع فيفقد ما كان قد وجد . وهذا الوجدان والتفقدان هما أشبه
 ما يكونان بالطريقين الموصولين إلى إدراك الذات العلية : فالوجدان يشبه إدراك الذات
 بعين البصيرة ، والتفقدان يشبه إدراكها . وانظر إلى قول ابن القزويني :

٤٢٥	فأشبهها عند السماع بجملتي	ومحضرني في الجمع من باسمها شدا
	سوى بها يحنو لأثراب تربتي	فينحوساء التفحروجي ومظهري الما
	إليه وتزع النزغ في كل جذبية	فني مجذوب إليها وجاذب
	حقيقته من تقسها حين أوحى	وما ذاك إلا أن تقسى تذكرت
٤٢٩	تراب وكل آخذ بأزمتي	فحنت اتجريد الخطاب يبرزخ الأ

وإلى قوله :

٤٣٧	بتحير تال أو بألحان صيت	وجدت يوجد أخلى عند ذكرها
	إذا ما له رسل المنايا توفت	كما يجد المكروب في نزع نفسه
	كمكروب وجد لاشتياق لرفقة	فوجد كروب في سياق لفرقة
٤٤٠	وروحى ترقى للمبادئ العلية	فذا تقسه رقت إلى مايلت به

(١) انظر نظم السلوك . الأبيات ٤٠٦ - ٤٤٠ .

لترى كيف يصور حاله عند السماع ، وكيف كانت تعينه هذه الحال على مشاهدة الذات ، وعلى أن تصعد روحه إلى أفقها ، كما تهبط نفسه (وهي الروح في اتصالها بالبدن) إلى عالم الخلق ، وأنه في حنين روحه إلى عالمها العلوى كان متأثراً بالسماع الذى تذكرت فيه نفسه حقيقتها فجرد الخطاب الذى يقول عنه القاشانى : إن العبد لا يصل إلى مقامه (تجريد الخطاب) إلا إذا خرج من برزخ التراب ولهذا بهم طائر روحه عند السماع أن يطير إلى وكر الأزل^(١)؛ ولترى أيضاً أن حال السالك عند غلبة سلطان الوجد عليه أشبه ما تكون بحال المكروب عند نزع نفسه . غير أن هذا يحن إلى عالم المادة ، وذلك إلى عالم الروح ؛ ولترى بعد هذا كله أن ابن الفارض يريد أن يقول إنه في حال السماع لا ينفك عن مشاهدة الذات ، سواء بعين بصيرته، أم بعين بصره ، وأن مثل النفس عند نزعها ساعة الموت ووجدها على فراق البدن ، كمثلها عند السماع في وجدها وحنينها إلى عالمها العلوى .

وابن الفارض في نظره هذه إلى السماع ، واتخاذ منه وسيلة لترقية النفس ، وتنقيتها ، والسمو بها إلى أفق الروح ، إنما يذكرنا بما ذهب إليه أفلاطون من أن الموسيقى أداة صالحة لتهديب العقل الإنسانى ، وتصفية النفس البشرية ، وتهيتها لأن تصبح قادرة على الدخول في دائرة الإلهيات ، وكشف أسرارها العليا ؛ فأفلاطون يرى في « المائدة » أن الموسيقى كافية لأن تسود من يبعث نغماتها ، ويتأثر بها ، على عقول غيره من البشر . وهو يرى في « الجمهورية » أن هناك طريقين للتهديب : أحدهما الرياضة البدنية ، وبها يكمل الجسم ويقوى ؛ والآخر هو الموسيقى ، وبها يرقى العقل وينقى . وابن الفارض ينظر إلى السماع على أنه أداة صالحة تعين السالك في طريق المحبة الإلهية على تصفية نفسه ، وترقيق حسه ، والسمو به عن حضيض الحياة المادية . والصعود إلى أوج الحياة الروحية ، حيث تتصل بعالمها العلوى ، وتعود إلى ما كانت عليه من صفاء وبقاء ، قبل أن تتصل بالبدن الذى أفسد عليها حبه القديم لمحبوها الحقيقي ، وفرق بينها وبينه ، فإذا

(١) كشف الوجوه الفرعل هاشم شرح ديوان ابن الفارض . ج ٢ ص ٦٢ .

هي عند السماع تجدد هذا المحبوب بعد أن كانت قد فقدته ، وتتحد به بعد أن كانت قد انفصلت عنه .

٨- على أن ابن الفارض ، إن كان قد أظهرنا على حقيقة اتحاده بإظهار وجه الشبه بين حاله الموحدة وبين حاله في السماع ، فإن ذلك لا يجعل المسألة مفهومة فهماً عاماً لدى كل الناس ؛ وإنما هو ، على العكس من ذلك ، يجعل فهمها مقصوراً على من كان مثله من أصحاب الأذواق والأحوال ، لا سيما أن أخص ما تمتاز به الأذواق الروحية والمواجيد الباطنية هو اصطباغها بالصبغة الذاتية (الشخصية) التي تغلب عليها ، ولا تنفك عنها ، مهما حاول أصحابها أن يلبسوها ثوباً فلسفياً من شأنه أن يوهم الواقفين عليها من أهل الظاهر بأنها منطوية على أفكار ، بعضها مستمد من المشاهدة والواقع ، وبعضها الآخر مرجعه إلى العقل والنظر ، ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الاتحاد الذي وصل إليه ابن الفارض في آخر طور من أطوار حبه وأحسه بين ذاته وبين ذات محبوبته الحقيقية ، لم يكن سبيله التجربة الخارجية أو التجربة العقلية ، وإنما كان سبيله تذوقه ، ومحاولة كشف حقيقته للغير ، الشعور والذوق والوجد والسكر الذي ملك على شاعرنا حاله في بدايته ، والصحو الذي انتهى إليه حاله في نهايته . وسواء في البداية أو في النهاية لم يخرج عن كونه حالاً ينداق ، لافكرة تتعقل . ومن ثم لم يكن فهم الاتحاد في متناول كل الأفراد ، بل هو من حظ الذين يحيون حياة ذوقية خالصة ، قوامها الأحوال الشخصية ، والمواجيد الروحية . ومن ثم أيضاً كان فهم هذه المسألة عسيراً على من ليس من الحياة الذوقية في شيء . وكان جل اعتماده في الفهم على البرهان المستمد من المشاهدة والواقع أو من العقل .

وكأن ابن الفارض قد أدرك ما يكتنف مسألة الاتحاد من الغموض والعسر ، وصعوبة فهمها لدى الذين لا يعرفون سبيلاً إلى الفهم غير المشاهدة والواقع والعقل ، فأخذ يضرب الأمثال ، ويحاول أن يكشف عن حقيقة المسألة لمن لا يستطيع عقله أن يجوز رؤية الاثنين واحداً ، فقال :

فإن لم يجوز رؤية اثنين واحداً حجاجك ولم يثبت لبعده تثبت ٢١٩

سأجلو إشارات عليك خفية بها كعبارات لديك جلية
وأعرب عنها مغرباً حيث لات ح ين ليس بتبيانى سماع ورؤية
وأثبت بالبرهان قولى ضارباً مثال محق والحقيقة عملتى ٢٢٢

وهنا ضرب مثلين : أحدهما مستمد من المشاهدة . والآخر مستمد من السماع : فأما أولهما فمثل امرأة مصروعة مستها الجن . فاتخذ بها واحد من هؤلاء الجن ، فإذا هى تصبح قادرة على الإتيان بالعجائب ، والإنباء عن الغرائب ، وإذا هى تنطق بلغة غير لغتها ، وحقيقة حالها أن الجنى الذى صرعها واتخذ بها هو الذى يأتى على يديها ، وينبئ على لسانها ، وينطق على فمها^(١) ، وأما ثانياً المثلين وهو المستمد من السماع ، فهو ظهور جبريل متلبساً بصورة دحية ، واختلاف نظر النبي عليه الصلاة والسلام إلى هذه الصورة عن نظر غيره ممن كان معه وقتئذ : نظر النبي إليها فإذا هو يشهد ملكاً يرحى إليه ، ونظر غيره فإذا هو يرى رجلاً معروفاً باسم دحية^(٢) . فابن الفارض يورد هذين المثالين ليستغلها في إظهار حقيقة اتحاده من ناحية ، وفي إثبات إمكان هذا الاتحاد من ناحية أخرى ، وفي التدليل على أن اتحاده على وجهه الذى انتهى إليه في آخر أطوار حبه لم يكن حلولا متافياً لتعاليم الإسلام وإنما هو من هذا اللبس الذى ورد في قوله تعالى : « وللبسنا عليهم ما يلبسون » ، وفي قوله عليه الصلاة والسلام : « رأيت ربي في صورة كذا . . . »^(٣) من ناحية ثالثة . وهذان المثالان يظهران لابن الفارض فوق هذا كله مبلغ الفرق بين الناظر إلى الأشياء بعين التفرقة ، والناظر إليها بعين الجمع : فهنا ينظر إلى المرأة المصروعة والجنى الذى صرعها ، وإلى جبريل ودحية الذى تلبس به ، وظهر فيه ، على أن كل اثنين من هؤلاء واحد ، وذلك ينظر إلى الأربعة على أن كلا منهم شخص له وجود مستقل عن وجود غيره .

(١) نظم السلوك ، الأبيات ٢٢٣ - ٢٢٥ .

(٢) المرجع نفسه ، الأبيات ٢٨٠ - ٢٨٣ .

(٣) المرجع نفسه البيتان ٢٨٤ - ٢٨٥ .

٩ - وهكذا نرى من كل ما تقدم في هذا الفصل ، وفي الفصل السابق من هذا الكتاب ، أن لابن الفارض منهدباً في الحب الإلهي ، وأن لهذا الحب أطواره المختلفة التي كان لكل منها غايته التي يرمى إليها ، وخاصته التي يمتاز بها : ففي الطور الأول لم تكن نفس الحب قد خلصت بعد من أثرها ، وحرصها على إشباع رغباتها من المحبوبة ، وإشفاقها من إعراض هذه المحبوبة وصددها . وفي الطور الثاني نرى نفس الحب وقد صفت وفنيت عن حظوظها . لم تعد ترغب في شيء ، أو تقبل على شيء ، كما كان ذلك شأنها في الطور الأول ، بل هي تريد أن تنفي عن ذاتها ، وعن كل شيء ، لتصبح بعد ذلك شيئاً آخر ، وتحس أنها اتحدت بوجود أوسع نطاقاً من وجودها ، وأشمل لذاتها ولغيرها من الذوات ، الأمر الذي تحققت به في الطور الثالث من أطوار الحب . وليس من شك في أن أسمى هذه الأطوار وأرقاها جميعاً من الناحية الروحية هو طور الاتحاد الذي يسوده سكر الجمع في بدايته ، وصحوه في نهايته . على أن هذا الاتحاد لم يكن آخر ما انتهت إليه حياة ابن الفارض الروحية في طريق المحبة الإلهية : بل إن شاعرنا يخلدنا في بعض أبيات من « تائيته الكبرى » بأنه جاوز حد العشق ، ووصل إلى ما وراء الاتحاد ، وفارق الفناء الحاصل من الحب ، بحيث أصبح يرى هذا كله حجاباً يحول بينه وبين شهود محبته ، كما يدل على ذلك قوله في هذين البيتين :

فنا الحب هالقد ينت عنه بحكم من يراه حجاباً قاهوى دون رتبتي ٢٩٤

ويجاوزت حد العشق فالحب كالقلى وعن شأو معراج اتحادى رحلتى ٢٩٥

فهو هنا قد أطلق نفسه عن الوقوف مع الحب والفناء والاتحاد ، لأن وقوفه معها ، والتزامه لها ، من شأنهما أن يحجبا عن مشاهدة الذات العلية . وهذا أقصى ما يمكن أن ينتهي إليه محب من كمال حبه . وليس أدل على هذا الكمال من قول ابن الفارض إنه قد استوت لديه الأضداد بحيث أصبح الحب والقلى لديه سواء ، ومن أنه أصبح ينظر إلى الهوى على أنه دون رتبته التي وصل إليها و

وتحقق بها . وابن الفارض فيما وصل إليه في آخر أطوار حبه من اتحاد . ومما يتجاوز الاتحاد . وفيما انكشف له في هذه الأطوار من حقائق ومشاهدات تتفاوت درجاتها من الروحانية بتفاوت مايتهاً لنفس المحب من درجات الصفاء والنقاء ، إنما يصطنع منهجاً نفسياً خالصاً قوامه الذوق والوجد . ودعامته تطهير النفس . وكشف أستار الحس . وجلاء ذاته من صدأ صفاتها . ومفارقة الجوارح . كما يدل على هذا كله قوله :

هناك إلى ما أحجم العقل دونه	وصلت وبني اتصالي ووصلتي ٥٢٢
فأسفرت بشراً إذ بانغت إلى عن	يقين يقيني شد رحل لسفرتي
وأرشدتني إذ كنت عنى ناشدي	إلى ونفسي بي على دليلتي
وأستار لبس الحس لما كشفتها	وكانت لها أسرار حكمتي أرخت
رفعت حجاب النفس عنها بكشفي آلا	نقاب فكانت عن سؤالي مجيبي
وكنت جلامراً ذاتي من صدأ	صفاتي ومني أهدقت بأشعة
وأشهدتني إياي إذ لاسواي في	شهودي موجود فيقضي بزحمة
سمعتني في ذكرى اسمي ذاكري	ونفسي بنبي الحس أصغت وأسمت
وعانقتني لبالترام جوارحي الـ	جوانح لكني اعتنقت هويتي
وأوجدتني وروحي وروح تنفسي	يعطر أنفاس العبير المفتت
وعن شرك وصف الحس كلي منزه	وفي وقد وحدت ذاتي نزهي ٥٣٢

عن أن ما وصل إليه ابن الفارض حبه من كشف الحقائق . ومعرفة الدقائق ، وإن كان ثمرة من ثمرات المنهج النفسي . والذوق الروحي . فإنه قد انطوى مع ذلك على كثير من المعاني الفلسفية التي تقرب كثيراً أو قليلاً من المذاهب التي أسسها أصحاب النظر العقلي من الفلاسفة . واستندوا في تأسيسها إلى الدليل والبرهان بقدر ما اعتمد ابن الفارض وأشباهه من الصوفية في أدواقهم على المشاهدة والعيان . والكشف عن هذه المعاني الفلسفية في حب

ابن الفارض هو ما سنحاوله في الكتاب الثالث من بحثنا . وحسبنا هنا أن نعلم أن ابن الفارض كان شاعراً صوفياً ، أحب الذات الإلهية ، وسبح بجمالها تسييحاً طويلاً ، ورتل أنشودة حبها ترتيباً جميلاً . ولعل تاريخ الآداب الصوفية العربية لا يعرف شاعراً وقف حياته الروحية كلها على حب الله والتغنى بجمال ذاته كما فعل ابن الفارض : فشاعرنا ، من هذه الناحية ، يعد بحق سلطان العاشقين ، وإمام المحبين . ولقد أحس هو نفسه أنه انتهى من حبه لله ، وإقباله عليه إلى مرتبة لم يبلغها غيره ، كما يدل على ذلك قوله :

فأهل الهوى جندي وحكمي على الكل	نسخت بحبي آية العشق من قبلي
ولاني برىء من فتى سامع العذل	وكل فتى يهوى فإني إمامه
ومن لم يفقهه الهوى فهو في جهل	ولي في الهوى علم تجل صفاته
يحب الذي يهوى فبشره بالذل	ومن لم يكن في عزة الحب تأمهاً

وقوله :

قل للذين تقدموا قبلي ومن	بعدي ومن أضحى لأشجاني يرى
عنى خذوا وبنى اقتدوا ولي اسمعوا	وتحدثوا بصبايتي بين الورى

وقوله مخاطباً محبوبه الحقيقي :

كل من في حماك يهواك لكن	أنا وحدي بكل من في حماكا
فيك مَعْنَى حلاك في عين عقلي	وبه ناظري معنى حلاك
فقت أهل الجمال حسناً وحسناً	فبهم فاقه إلى معنساكا
يخسر العاشقون تحت لوائى	وجميع الملاح تحت لواكا

فهو في هذه الأبيات قد جعل من نفسه قائداً لجنود الهوى ، وإماماً للمحبين ، وقدوة للعاشقين . وإكبر هل كان ابن الفارض صادقاً في دعواه ؟ الحق أنه كان كذلك ، وأكبر الظن أن فيما حللناه من حياته وشعره ، وجهه وأطواره ، ما يكفي لإثبات ذلك .

الكتاب الثالث

المنازع الفلسفية في حب ابن الفارض الإلهي

تمهيد

بين الأذواق الصوفية والمذاهب الفلسفية

١ - تبينا من الكتاب الأول أن أنخص ما كان يمتاز به ابن الفارض في حياته الصوفية هو هذه الصبغة النفسية التي اصطبغت بها أذواقه ومواجهته . وأقواله وأشعاره التي كانت متأثرة بهذه الأذواق والمواجيد . ومعبرة عنها ، وتبينا من الكتاب الثاني أن حب ابن الفارض . سواء ما كان منه إنسانياً أو الهياً ، كان بحكم كونه عاطفة من العواطف التي يحسها الشعور والمذوق . خاضعاً لما تخضع له الحياة النفسية الإنسانية من عامل الذاتية أو الشخصية . ورددنا في غير موضع من هذين الكتابين القول بأن الفتوحات التي تكشفت له في أحواله وأذواقه والحقائق التي عبر عنها في شعره لاسيما « تائيمته الكبرى » لاسبيل إلى أن يتعرفها . أو يدرك كمها . ويتقنع بها . أو يقبلها في غير ما تحفظ أو تردد . إلا من كان صاحب ذوق مثله . يخضع لما يخضع له من أحكام الغيبة والسكر . والفناء عن الحس ، وكشف حجاب النفس . وما إلى ذلك من ألوان الرياضات والمجاهدات . وضروب الأحوال والمقامات ، التي بسطناها ، وفصلنا القول فيها ، في الكتابين الأول والثاني من هذا البحث ، وهذه الصبغة النفسية الذاتية أو الشخصية تكاد تكون حظاً شائعاً بين كل الصوفية ، وكل ما يصدر عنهم من الآثار المنظومة والمنثورة . وهي التي حملت فريقاً من علماء النفس والفلاسفة والنقاد القدماء والمحدثين على أن ينكروا على هذه الآثار قيمتها ، إذا قيست إلى الآثار العالمية الصادرة عن المشاهدة الخارجية والتجربة الحسية . والآثار الفلسفية المؤسسة على النظر العقلي والدليل المنطقي : فابن خلدون مثلاً يحدثننا عن الكشف بما يفيد أنه من قبيل الوجدانيات التي لا عمل للدليل أو البرهان فيها ؛ وبأن هذا هو السبب الذي من أجله قصرت مدارك من لم يشارك القوم في طريقهم عن فهم أذواقهم ومواجهتهم^(١) .

(١) مقدمة ابن خلدون ، ص ٣٣٠ .

وحسن رضوان يرى أن كل عارف يترجم عما بدا له من المعاني بنور إيمانه ، إما باعتباره ، أو باعتبار من يخاطبه ، أو باعتبار الوقت ، أو باعتبار الأحوال : فتارة يصرح ، وتارة يشير برمز أو تلميح ؛ وهذا هو الموجب لاختلاف عباراتهم في كل مقصد تكلموا فيه ، وفي الحقيقة لاختلاف بينهم ؛ وإن ما يصل إليه الصوفية ليس نتيجة لتفكير عقلي ، وطريق وصولهم إليه هو الرحي والإلهام^(١) .
وصالح بن مهدي المقبلي قد نقد مزاعم الصوفية فيما ينتهون إليه عن طريق الكشف الذي هو أثر من آثار الذوق والوجدان ، فخاطب الصوفية بقوله : « . . . وأنتم تزعمون أن الكشف ذوق ، ولا يمكن إقامة البرهان عليه ؛ فكل كشف ادعى يجوز خلافه بجواز غلط صاحبه ، ولا طريق إلى معرفة الصادق من الكاذب . وإن كان معرفة ذلك الغلط بالعقل ، كان الميزان هو العقل ، وكان حاصل الكشف دعوى علم بلا دليل يمكن إقامته ؛ وعلينا حينئذ أن نجري عليكم حكم من ادعى ما يستحيل إقامة البرهان عليه ؛ وقد يكون كفوفاً ونحوه . . . »^(٢) . وإلى مثل دعواه حكم ، وقد يكون هدياناً ، وقد يكون كفوفاً ونحوه . . . »^(٣) . وإلى مثل هذا ذهب عالم النفس والفيلسوف المحدث وليم جيمس ، إذ قال إن الصوفية ليس من حقهم أن يلزمونا قبول ما تصل إليه أذواقهم الخاصة ، مادمننا خارجين عن دائرة هذه الأذواق ، وما دمننا لانشعر في أنفسنا بمثل ما يشعرون به في أنفسهم^(٣) .
وهذا كله صحيح ، ومطابق للواقع إلى حد بعيد : إذ ليست الأذواق الصوفية إلا طائفة من العواطف والانفعالات التي لا يقر لها قرار ، ولا تلبث أن تظهر حتى تختفي ، وتختفي لتظهر من جديد ، ناهيك بأنه لا ضمان لها من العقل ، ولا ضابط لها من العرف المتواضع عليه بين عامة الناس ؛ فهي من هذه الناحية حظ مقصور على أصحابها ، لا يكاد يتجاوزهم إلى من ليس منهم . ولم يندق أذواقهم ، أو يكابد أحوالهم . وإذا كان ذلك كذلك ، فقد تبين إذن أن الكشف الصوفي الذي يعرض للنفس ، وقد صفت من شوائبها ، واتصلت بعالمها العلوي ، هو

(١) روض القلوب المستطاب ، القاهرة ١٣٢٢ هـ ، ص ٤٧٤ .

(٢) العلم الشايع ، ص ٧٣٧ - ٧٣٨ .

Varieties of Religious Experience, p. 422.

(٣)

هذه الدعوى التي يدعيها أصحاب الأذواق ، ويزعمون فيها أنهم يستطيعون الوصول إلى الحقيقة العليا عن طريق غير طريق العقل والحواس الظاهرة . ولعلمهم لم يكونوا في ذلك مخطئين ولا مسرفين : فقد تعرض للإنسان فيما بينه وبين نفسه حقيقة ما . يستطيع أن يدركها إدراكاً مباشراً ، وأن يستكنه سرها لأول وهلة تعرض فيها هذه الحقيقة لنفسه ، وأن يثبتها إثباتاً يقينياً ، دون أن يكون في ذلك كله معتمداً على الحواس الظاهرة . أو مستنداً إلى العقل . أو متخذاً مقدماته مما يتخذ الفلاسفة والمناطقة مقدماتهم منه ؛ بل كل ما هنالك هو شعور روى بهذه الحقيقة ؛ وإشراق باطنى يشع في جوانب القلب إشعاعاً يكشف عن هذه الحقيقة ، ويكنى في عين من انكشفت له لأن يثبت وجودها .

٢ - على أن ما يوجهه النقاد إلى الكشف الصرفى . ودرجة الحقائق التي تتجلى فيه من اليقين ، وإن كان صحيحاً بالقياس إلى أكثر الآثار الصوفية ، فإننا نجد مع ذلك طائفة من هذه الآثار قد امتازت ، إلى جانب صبغتها النفسية ، وطابعها الداتى ، بميزة أخرى هي أدنى ما تكون إلى ما تمتاز به الآثار الفلسفية الخالصة ، أو الآثار التيوزوفية من نظر وتأمل . وقد يغلب الطابع النظرى ، والروح الفلسفى على تلك الآثار الصوفية ، حتى يجيل لنا في بعض الأحيان أننا إزاء أنظار فلسفية أقيمت على دعائم من العقل ، بقدر ما نحس أننا إزاء تصوف استمدت عناصره من الذوق الروحى . وانكشفت حقائقه في أحوال الوجد : فذهب السهروردى الحلبي المقتول سنة ٥٨٧هـ في «حكمة الإشراق» . وفي «هياكل النور» . وفي غير هذين الكتابين ، يظهرنا في وضوح وجلاء على أنه لم يكن مذهباً ذوقياً خالصاً ، اصطنع صاحبه في تأسيسه منهج الصوفية . وتأثر فيه ذوقهم فحسب ، بل هو ممتزج أيضاً بعناصر عقلية . وأنظار ميتافيزيقية ، واستدلالات منطقية ، وكل أولئك من شأنه أن يجعل حكمة الإشراق السهروردية حظاً مشتركاً بين الذوق الصوفى . والنظر الفلسفى . وقد حدد حاجى خليفة معنى هذه الحكمة تحديداً نتيين منه أنها جزء من الفلسفة ، وأنها تلعب في الفلسفة دوراً شبيهاً بالدور الذى يلعبه التصوف في الدين الإسلامى ، كما أن

الحكمة الطبيعية ، والحكمة الإلهية تلعبان في الفلسفة دوراً شبيهاً بالدور الذى يلعبه الكلام في هذا الدين^(١) . وليس أدل على ما بين حكمة الإشراق والفلسفة من آصرة قوية ليست أقل شأنًا من آصرتها بالتصوف ، مما يتحدثنا به السهرورى نفسه في مقدمة كتابه الذى يحمل اسم « حكمة الإشراق » : فهو يذكر ما يفيد أنه وضع هذا الكتاب إجابة لطلب فريق من أصدقائه كان يسأله وضع كتاب يسجل فيه ما حصل له بالذوق في خلوته ومنازلاته^(٢) . ناهيك بما يذكره أيضاً من أن ما حصل له لم يحصل بالفكر ، بل كان حصوله بأمر آخر ؛ ثم طلب الحجة عليه ، حتى لو قطع النظر عن الحجة مثلا ، ما كان يشككه فيه مشكك : لأن ما يذكره هنا من علم الأنوار ، وجسيع ما يُبنى عليه . يساعده عليه كل من سلك سبيل الله عزوجل . وناهيك أيضاً بما يشير إليه من أن منهجه في هذا الكتاب هو ذوق إمام الحكمة أفلاطن الذى يلقيه بصاحب « الأيد والنور » ؛ وبما يعده بعد هذا من المصادر التى استقى منها حكمته ، وأنها كانت هرمس وأبذاقليس وفيثاغورس ؛ وأن هذا هو الأساس الذى تقام عليه قاعدة الإشراق في النور والظلمة التى كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسف وفرشادشور وبزرجمهر^(٣) . وآية هذا كله أن حكمة الإشراق قد أقيمت على دعائم من مذهب التلفيق الذى نقل إلى الشرق فيما نقل من آثار الفلسفة اليرنانية . وكتب الأفلاطونية الجديدة بنوع خاص ؛ وأنها فلسفة روحانية تذهب في المعرفة من مذهباً صرفياً ذوقياً . وتقرر أن المعرفة الإنسانية إلهام من العالم العلوى يصل إلينا عن طريق عقول الأفلاك ، وتعبّر عن الحقائق التى عرضت لها بلغة رمزية خاصة ؛ فتسمى الروحاني بالنير ، والمادى بالغاسق أو المظلم ، والعقول بالأنوار ، وعقول الأفلاك بالأنوار الباهرة ، والله بنور الأنوار ، والجسم وهو الجوهر المظلم بالبرزخ ، إلى غير ذلك من الألفاظ والعبارات المجازية التى فاضت بها آثار السهروردي المنظومة والمنشورة ، لاسيما كتابه الجليل « حكمة الإشراق » .

(١) كشف الظنون ، طبعة فلوجل ج ٣ ص ٨٧ .

(٢) حكمة الإشراق ، ص ١٣ - ١٥ .

(٣) حكمة الإشراق ، ص ١٦ - ١٩ .

ولم يكن الجمع بين التصوف والفلسفة . أو بين الذوق الروحي والنظر العقلي ، مقصوداً على السهروردي المقتول وحده . بل هو يتجاوز به إلى كثير من الصوفية الخالص الذين قضوا حياتهم متقبلين في مقامات الرياضة والمجاهدة . ومختلفين على أحوال الذوق والوجد ، سواء في ذلك من كان منهم شاعراً أو ناظماً . نائراً أو مؤلفاً . وتاريخ التصوف الإسلامي حافل بأقوال الصوفية وأشعارهم التي يظهرنا كثير منها على أنها لم تكن أثراً من آثار الذوق والوجد فحسب ؛ وإنما هي قد انطوت كذلك على عناصر ميتافيزيقية : وأفكار فلسفية : يلاحظ من تدبرها وأنعم النظر فيها أنها من قريب أو من بعيد بأمور هي أدخل ما تكون في باب النظر العقلي ، وأدنى ما تكون إلى تصوير مذهب فلسفي منها إلى التعبير عن كشف روحي . وحسبنا هنا أن نذكر على سبيل المثال محيي الدين بن عربي الترقى ٦٣٨هـ : فليس من شك في أنه كان صوفيّاً يصطنع ما يصطنعه الصوفية من رياضة ومجاهدة ويؤثر في بعض كتاباته ، إن لم يكن في كلها . ما يؤثره الصوفية من رمز والغاز . وليس من شك أيضاً في أن ديوانه « ترجمان الأشواق » كان تعبيراً صادقاً عن حبه الإلهي ، وأن شعره في هذا الديوان على ما هو من تصوير عاطفة ناظمة ، قد اشتمل في ثناياه على أفكار لها قيمتها من الناحية الفلسفية . بقدر ما لها شأنها من الناحية الصوفية . وبين أيدينا كتاباه « الفتحاح المكية » و « فصوص الحكيم » يلاحظ المتأمل فيهما أنهما ليسا كتابين صوفيين ، ولاهما يعبران عن أدواق ومواجيد فحسب ، وإنما يجد القارئ المحمص نفسه عند قراءة كثير من نصوصهما ، أنه لا يقرأ كلاماً صادراً عن صاحب ذوق وحال ، يعبر فيه عن أدواق ذاتية ومواجيد نفسية فحسب ، بل هو يقرأ أيضاً كلاماً له معانيه الفلسفية ، ولعله يتخذ دعائه في بعض الأحيان من النظر العقلي والاستدلال المنطقي ، اتخذاً لا يخفى على الفطن اللبيب . ويدل على هذا كله ما يقوله الأستاذ ماسينيون عن ابن عربي من أنه مأخوذ بالمنطق ، مرجح لكفة النظر العقلي على كفة لحاسبة النفسية (١) .

وتاريخ التصوف الإسلامى حافل بغير ما ذكرنا من الأمثلة التى تثبت ما عسى أن يكون فى شعر الشعراء الصوفيين من المعانى الفلسفية : فالحلاج . وحافظ الشيرازى . وفريد الدين العطار ، وجلال الدين الرومى ، وعفيف الدين التلمسانى . ونجم الدين بن إسرائيل ، كل أولئك كانوا شعراء . ولم يكونوا فلاسفة بالمعنى الدقيق الذى تدل عليه الفلسفة ؛ ولكنهم قد ضمنوا شعرهم أفكاراً . وانتهوا من هذه الأفكار إلى نتائج . لا نستطيع ونحن ندقق النظر فيها أن ننكر عليها ما لها من منزع فلسفى ، وما وجهها من روح ميتافيزيقى . ولعلنا لو أردنا أن نثبت صدق ذلك بضرب الأمثال من النصوص ، لخرجنا عن القصد . ولتجاوزنا الحد الذى رسمناه لأنفسنا فى هذا التمهيد ؛ فحسبنا هذه الإشارة ، ومن أراد التحقيق . والتحقق من صحة ما نذهب إليه . فليرجع إلى دواوين هؤلاء الشعراء . وما يروى عنهم من شعر فى كتب التراجم والطبقات . فكلها شواهد صدق تنطق بأن شعر هذا أو ذاك من هؤلاء الشعراء . ليس شعراً كغيره من الشعر الذى يعبر عن عاطفة ، ويترجم عن وجد . دون أن يكون وراء هذا الوجد ، وفى ثنايا تلك العاطفة ، أشياء أخرى هى أدنى ما تكون إلى الأفكار العميقة . والحقائق الدقيقة .

٣— وكذلك كان ابن الفارض : فهو شاعر صوفى قبل كل شىء . قضى حياته التى صورناها فى الفصل الثانى من الكتاب الأول خاضعاً لسُلطان الوجد . مقبلاً على الجمال الإلهى حيثما تجلى ، مرتلاً أنشودة الحب ، متقلباً فى أطواره المختلفة ، ومازال على هذه الحال حتى تهباً له فى آخر هذه الأطوار حظ من الفناء عن نفسه لم يهباً له من قبل ؛ فإذا هو يشعر بأن ذاته وذات محبوبته قد أصبحتا ذاتاً واحدة ، وبأن ذات هذه المحبوبة تترأى لعين قلبه فى كل مظهر ، وكل منظر . وكل معنى . وهنا نلاحظ أن ابن الفارض لا يمكن أن يكون فيلسوفاً ولا شياً بالفيلسوف : فخصر العقل لا يكاد يوجد له أثر فى شعره . بل عنصر العاطفة هو الذى له كل الأثر ؛ ولعله كان غالباً عليه فى بعض الأحيان إلى الحد الذى يجيل لنا معه أن بعض شعره إنما يدل على أن صاحبه لم يكن إنساناً عادياً كغيره من الناس

يجب كما يحبون . ويتغنى الحب كما يتغنون . ويصف محبوبه أو محبوبته كما يصفون؛ بل إن حبه أقوى وأعنف . وتغنيه الحب أمتع وأروع : ووصفه محبوبه أو محبوبته أمعن ما يكون في المبالغة والإسراف . وقد يذهب بعض النقاد في فهم هذا كله وتعليله ، مذهباً متطرفاً . فيظنون بالرجل الظنون . ويهتمونه في عقله وخلقه ودينه على نحو ما رأينا في الفصل الرابع من الكتاب الأول ، والذي يعنينا هنا هو هذه الحياة العاطفية التي كان يجيهاها ابن الفارض . وهذه الصبغة الذاتية التي اصطبغت بها آثاره ، ومذهبه الذي تصوره هذه الآثار تصويراً صادقاً . وقد رأينا أن ذاتية الآثار الصوفية . وخالوها من ضابط العقل ، واعتمادها على أساس من الذوق الذي هو حظ مقصور على أصحابه : كل أولئك كان مثاراً لنقد الناقلين من القدماء والمحدثين ، وحاملاً لهم على أن ينظروا إلى هذه الآثار نظرة تغض من قيمتها ، وتضعها في مرتبة أدنى من مرتبة الآثار العلمية والفلسفية .

ويستطيع النقاد أن يذهبوا لمذاهبهم في نقد الأحوال والمواجيد الصوفية . وفي إنكار قيمة الشعر الذي يعبر به ابن الفارض عما عرض لنفسه من هذه الأحوال والمواجيد ؛ ولكنهم لا يستطيعون مع ذلك أن ينكروا على شاعرنا ما تنطوى عليه أذواقه من المعاني القيمة ، وما ينزع إليه في شعره من المنازع الفلسفية .

فهذه « تائيته الكبرى » . وهي . كما سبق أن بينا في غير موضع من هذا البحث ، ثمرة من ثمرات أذواقه . ونفحة من نفحات فتوحاته ، ليست مجرد مرآة انعكست على صفحتها الحياة الذوقية للشاعر فحسب . وإنما هي قد اشتملت فوق هذا على كثير من الخطرات الفلسفية ، والتأملات الميتافيزيقية ، والمبادئ الأخلاقية ، والنتائج التي يمكن أن يكون لها أثر في الحياة الاجتماعية؛ فأطوار الحب الإلهي التي تمثلها هذه القصيدة يمكن أن يلتمس لكل طور منها منزع فلسفي ينزع إليه . وينطوى عليه ؛ فالطور الأول بما يمثله من رضى الحب وصبره على تكاليف المحبة ، وابتهاجه بكل ما تمتحنه به المحبوبة من محن ، يذكرنا بالمذهب الفلسفي في التفاؤل إذ يرى أن العالم على ما هو عليه هو خير العوالم الممكنة . والطور الثاني بما يأخذ فيه الحب نفسه من رياضات ومجاهدات ،

وتحل عن الحظوظ والأعراض . وفناء عن النفس ، وكشف الحجاب لحسنه ، ليس في حقيقته إلا تحقيقاً لطائفة من المثل العليا الأخلاقية . ينتهي بالنفس الإنسانية إلى الكمال والصفاء اللذين هما سبيل السعادة . والطور الثالث بما يصوره من شعور الحب بالاتحاد مع محبوبته . وشهود هذه المحبوبة في مظاهر الوجود ، إنما يمثل مذهب ابن الفارض في الوحدة ، وهو مذهب ظن الكثيرون من القدماء أمثال ابن تيمية - والبقاعي - وابن خلدون^(١) . ومن المحدثين أمثال دي ماتيوي^(٢) ، أنه عين مذهب ابن عربي في وحدة الوجود . وسواء أكان صحيحاً أن وحدة ابن الفارض هي عين وحدة الوجود عند ابن عربي أم لم يكن ، فإن الذى يعنينا هنا هو أن نسجل أن ابن الفارض ، وقد كان من أصحاب الذوق الخالص . والعاطفة القوية . فد انتهى عن طريق ذوقه وعاطفته إلى مذهب في الوحدة : هذه الوحدة التى لا يمارى أحد في أنها فكرة فلسفية نسج حولها الفلاسفة مذاهب شتى - وجاهاهم ابن عربي إلى حد ما ، فأثبت مثلهم أن الوجود واحد ، وأن وجود العالم ليس في الحقيقة إلا عين وجود الله . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن ابن الفارض بمنهجه النفسى . وذوقه الروحى . قد انتهى إلى إثبات الوحدة التى انتهى إلى إثباتها الفلاسفة الخالص عن طريق منهجهم العقلى ، والصفويون المتفلسفون عن طريق منهجهم الذى هو مزاج من الذوق والعقل . وليس هذا هو كل ما تشتمل عليه « التائية الكبرى » من منازع فلسفية ، بل هي قد تضمنت أشياء أخرى ليست أقل من هذا شأناً : فالمعرفة ودرجاتها ، وموضوع كل درجة وأداتها . والذات الإلهية وطبيعتها : وأسماؤها وصفاتها وأفعالها ، وخلق الله للعالم ، وفيض العالم من الله أو صدوره عنه ، وهل كان الخلق مباشراً أو بواسطة . وهل الأديان مختلفة حقيقة أو أن اختلافها لا يتجاوز ظاهر العبادات والشعائر في كل دين . وأنها جميعاً مستمدة من منبع واحد . مردودة إلى أصل واحد ، والقضاء والقدر وعلاقته بالأديان ووحدها . كل أولئك وكثير غيره مسائل نلتقى

(١) انظر الفصل الرابع من الكتاب الأول .

(٢) انظر الفصل الثانى من هذا الكتاب (الثالث) .

بها في « الثائية الكبرى » ، ونجد لابن الفارض رأياً فيها ، ونستطيع في سرحيناً ، وفي مشقة حيناً آخر ، أن ندرك المعاني الفلسفية التي تنطوي عليها ، والمنازع الميتافيزيقية ، أو الأخلاقية ، أو الاجتماعية التي تنزع إليها .

ومثل هذا يمكن أن يقال في « الخمرية » : فهي قصيدة شعرية صوفية قبل كل شيء ، تأثر فيها صاحبها أسلوب الرمز والتلويح . وهي بعد قد عرضت لمسألة الخلق ومصدره ، والحياة ومنبعها ، وطبيعة الأرواح والأشباح واتصال بعضها ببعض ، وسمو بعضها عن بعض ، مما لا يدع مجالاً للشك في أن ابن الفارض كان بارعاً إذ جعل من الشعر الذي هو سبيل الشاعر إلى تصوير عاطفته وشعوره ، أداة للتعبير عن أدق المعاني وأعمق الأفكار .

على أننا لانزى من وراء هذا كله إلى أن نجعل من ابن الفارض وأشباهه من الصوفية وشعراهم فلاسفة لهم ما للفلاسفة من مذاهب ، ولذاهبهم ما للمذاهب الفلسفية من خصائص نظرية وعقلية ؛ وإنما الذي نرى إليه ، ونحب أن يتضح في الأذهان ، هو أن الذين يخضون من قيمة الأذواق والمواجيد الصوفية ، وينكرون على أصحابها ما وفقوا إليه من إدراك الحقائق العليا ، وما اصطنعوا في التعبير عن أذواقهم ومواجيدهم من شعر أو نثر يسوده الرمز والتلويح ، مسرفون على أنفسهم ، وعلى الحق معاً ؛ فهاهو ذا ابن الفارض قد رأينا كيف كان شاعراً ، وصاحب ذوق وعاطفة ، وكيف استطاع مع ذلك أن يكون صاحب مذهب في الحب انبث في تضاعيفه خطرات فلسفية ، وشاعت في ثناياه آراء أخلاقية واجتماعية .

وإذا كان ذلك كذلك فمن الإسراف إذن أن نذهب في تأويل أذواق ابن الفارض وشعره الذي عبر به عن هذه الأذواق مذهباً يجعل من الشاعر الصوفي فيلسوفاً ؛ ومن الإجحاف أن نساير المنكرين في إنكارهم على هذه الأذواق ما عسى أن يكون فيها من فلسفة ، أو من منزع فلسفي على أقل تقدير ؛ ومن الإنصاف في حق ابن الفارض أن نتخذ لأنفسنا منه موقفاً وسطاً : فلا نعدده فيلسوفاً كأصحاب النظر والعقل من الفلاسفة الخالص ، ولا ننظر إلى ثمرات ذوقه ونفحات حبه ، على أنها خلو من كل معنى ، أو منزع فلسفي ، بل الخير كل

الخير هو أن نقدره على أنه شاعر صوفي اصطنع الذوق ، وضمن شعره كثيراً من المعاني الفلسفية ، وأضفى على ذوقه ثوباً يمكن تحليله إلى خيرط ذوقية مصبوغة بارون فلسفي .

٤- وينتهي بنا هذا كله إلى نتيجة لا بد منها ، وهي أن الصوفية بأذواقهم الروحية وأحوالهم النفسية ، ربما كانوا أقدر من العلماء والفلاسفة على إدراك الحقيقة الخفية ومعرفة الذات العلية ، لاسيما أن العلماء يصطنعون منهجاً تجريبياً قوامه المشاهدة الحسية والتجربة الخارجية . والذات الإلهية ليست من المادة في شيء ولا سبيل إلى إخضاعها لهذا المنهج التجريبي ؛ والفلاسفة قد عرضوا لحقيقة الذات الإلهية ، وذهبوا في تفسيرها ومحاولة استكناه أسرارها مذاهب شتى ، واختلفوا في هذا منذ العصور القديمة حتى الآن ، دون أن يجتمعوا : أو يجمع سوادهم الأعظم على رأى بعينه يكشف عن هذه الحقيقة بشكل تتوافق العقول السليمة على صحته والتسليم به وليس أدل على ذلك مما نلمسه في المذاهب المادية من عجز وقصور عن الوصول من أمر الحقيقة الإلهية إلى حل يلائم طبيعتها . ويبين خصائصها في غير ماتشبيه . وليس أدل عليه أيضاً من أن أكثر المذاهب المادية قد وقفت من هذه المشكلة موقفاً أغفلت فيه الذات الإلهية . وقصرت فيه البحث على حقيقة آثارها في الكون ، كأن هذا الكون قد صدر عن نفسه . ولم يكن في حاجة إلى مبدأ أسس منه وأكمل يفيض عليه الوجود، ويضفي عليه الجمال ، ويشيع فيه النظام والانسجام : فنيوتن يفسر عالم المادة ، ودارون يفسر عالم الحياة ، ولكن تفسيرهما من شأنه أن يجعل هذا العالم أو ذلك خلواً من كل روحانية . ومعنى هذا أن الماديين مهما أوتوا من دقة مناهجهم . وسلامة تجاربهم ، فلن يستطيعوا مجال ما أن يتجاوزوا مظاهر الكون : التي يمكن إخضاعها لمشاهداتهم وتجاربهم ، إلى مبدع الكون وذاته التي لا يمكن ألبتة أن تكون في متناول هذه المشاهدات والتجارب ، وبعبارة أخرى نقول : إن الذات الإلهية من حيث إنها أبعد ما تكون عن المادية ، وعن أن تجري عليها المساحة والمقدار ، فإن اتصالها بالذوق الروحي أوثق . ومعرفتها عن طريق الوجد الصوفي ربما كانت

أدق وأعمق . ولعل هذا راجع إلى أن الكشف - وإن كان مطعوناً فيه لصفته الذاتية وطابعه النفسى - هو على كل حال سبيل إلى إدراك الحقيقة العلية إدراكاً مباشراً . ومن هنا تتبين الفروق التى توجد بين كل من العلم والفلسفة والتصوف ؛ فالعلم يؤسس القوانين المستندة إلى المشاهدة الخارجية والتجربة الحسية ، التى يفسر بها أحداث الكون وظواهره دون أن يتجاوز! هذه الأحداث والظواهر إلى ما وراءها . والفلسفة تحاول أن تتعرف حقائق الوجود ، وحقيقة مبدعه أو مفيضه عن طريق النظر العقلى . والعلم والفلسفة يجرمان حول حقيقة الحقائق من بعيد . أما التصوف فإن له غاية أسمى من غاية العلم والفلسفة ؛ هو يرمى إلى الاتصال المباشر بحقيقة الحقائق ، ويرى إلى شىء آخر أبعد من هذا الاتصال ، وهو الشعور بالاتحاد مع هذه الحقيقة العليا ، والأنس بها ، ورد كل شىء إليها ، واعتبارها منبعاً فياضاً بكل ما فى الكون من آيات الحق والخير والجمال . ويمكن إظهار هذه الفروق فى عبارة أخرى فيقال إن العلم نظريات ، والفلسفة أنظار ، والتصوف أذواق .

وإذا كان التصوف على ما بينا من فرق بينه وبين العلم والفلسفة ، فقد تعين على الصورى إذن أن يكون أسمى ما يكون عن عالم المحسوس بما فيه من أحداث متغيرة ، وظواهر متبدلة ، وأعراض زائلة ؛ وأن يترفع بقلبه وذوقه عن النظر إلى الأشياء بعين الكثرة التى لا يعرف الماديون عيناً غيرها يبصرون بها ؛ وأن يتخذ سبيله إلى كشف الحقيقة من الإشراق الذى ينبثق من أعماق الروح وقد صفت وتحررت من سجنها المادى ، وأصبحت قادرة على الترقى إلى المبادئ العلية ، على حد تعبير ابن الفارض نفسه^(١) : فهنالك فى ذلك الإشراق تكون الروح أقدر على الاتصال المباشر بالذات الإلهية ، وتذوقها تذوقاً روحياً خالصاً هو أكثر ما يكون ملائمة لطبيعتها .

(١) قال ابن الفارض فى إظهار وجه الشبه بين حال المحتضر عند نزع نفسه وبين حاله هو عند الوجد :

فذا نفسه رقت إلى ما بدت به وروحى ترقى للمبادئ العلية ٤٤٠

وإذا كان ذلك كذلك ، فليس من الإنصاف في شيء أن ينظر إلى ما وصل إليه ابن الفارض في حبه ، وعن طريق ذوقه ووجدته ، نظرة ازدراء تجعل من فتوحاته محض أوهام ومجرد خيالات ، أو إدراكات شخصية لا ضابط لها من العقل ، ولا عتاء فيها : فهانحن أولاء قد رأينا أن هذا الشاعر الصوفي ، وإن كان مختلفاً عن العلماء والفلاسفة في منهجه وأسلوبه ، فهو قد عرض في شعره لمسائل ليست أقل قيمة مما عرض له أولئك وهؤلاء ، واستطاع بذوقه أن يكشف عن كثير من الحقائق الدقيقة التي لم يستطع العلماء أن يكشفوا عنها شيئاً بمناهجهم التجريبية ، ولم يوفق الفلاسفة حتى الآن إلى أن يقولوا فيها كلمة واحدة ، يبددون فيها ظلمة الشك بنور اليقين . ولكي يتبين لنا مبلغ ما لأذواق ابن الفارض من القيمة الروحية ، وما ينطوى عليه حبه من المنازع الفلسفية ، أفردنا هذا الكتاب من بحثنا لدراسة مذهب الشاعر الصوفي في المعرفة والوحدة والتطبية والأديان . وحاولنا أن نبين كيف كان هذا كله ثمرة من ثمرات حبه ، ونتيجة منطقية من نتائجه .

الفصل الأول الحب والمعرفة

علاقة الحب بالمعرفة عند الصوفية - علاقتهما عند ابن الفارض - تقدم المعرفة على الحب وتأخرها عنه - طبيعة الحب وطبيعة المعرفة - المعرفة الفطرية - أداة الحب وأداة المعرفة : النفس والروح عند المتقدمين - خلط ابن الفارض بين النفس والروح - تفرقة بينهما : النفس وخصائصها - الروح وطبيعتها - البدن ووظيفته - الإنسان ووحده - معرفة الأسماء والصفات والأفعال ومعرفة الذات ، علم الظاهر وعلم الباطن - بين أطوار الحب ومراتب المعرفة .

١ - اتفقت جمهرة الصوفية على أن غاية التصوف العليا هي الوصول إلى الله ، والاتصال به ، والفناء فيه ، والتحقق بمعرفته . ولكي يتحقق الصوفي بهذه الغاية فلا بد من أن يقطع طريقاً تتعاقب فيها على نفسه سلسلة من المراتب التي يختلف بعضها عن بعض من وجه ، ويختلط بعضها مع بعض من وجه آخر ، وتعرف هذه المراتب عندهم باسم المقامات ؛ ولابد له أيضاً من أن تختلف على نفسه أحوال عدة يباين بعضها بعضاً من ناحية ، ووافق بعضها بعضاً من ناحية أخرى ، ومن هذه الأحوال ما تبهج به نفس السالك ، وينبسط له قلبه ، ومنها ما يولد في نفسه الألم والحسرة ، ويثير في قلبه القبض والهيبه . وهذه الأحوال هي جماع ما يطلق عليه عند الصوفية اسم الأذواق والمواجيد ، كما أن تلك المقامات هي المحور الذي تدور عليه عندهم الرياضات والمجاهدات . والمقامات والأحوال جميعاً هي المرآة الصادقة التي يستطيع من نظر فيها أن يتصفح الصور المختلفة للحياة الخلقية والروحية التي يحياها القوم ، وما عسى أن يكون منظوياً في ثناياها من حقائق ودقائق لها قيمتها في إظهارنا على المنازع الفلسفية التي يمكن أن يكون قد نزع إليها أصحاب المجاهدة والنوق ؛ فما لاشك فيه أننا حين نقف على بعض ما انتهى إليه الصوفية عن طريق مجاهداتهم وأذواقهم من قواعد خلقية ، وملاحظات نفسية ، ومكاشفات روحية ، نخيل لنا أننا إزاء

بجوت في علم الأخلاق وعلم النفس وما بعد الطبيعة ، على نحو ما سبقت لإشارة إلى ذلك في التمهيد الذي قدمناه بين يدي هذا الكتاب .

ومع أن الصوفية قد اتفقوا على وجوب مرور السالك بالمقامات ، واختلافه على هذه الأحوال . أو اختلاف هذه الأحوال عليه . فإنهم مختلفون في عدة كل من المقامات والأحوال . وفيما عسى أن يكون من هذه أو تلك : إذ كثيراً ما نلاحظ عند قراءة كتب الصوفية أن ما يعده بعضهم من المقامات قد يعده بعضهم الآخر من الأحوال : فالطوسي^١ مثلاً قد جعل المقامات سبعة ، كل واحد منها ثمرة للمقام الذي يتقدمه . وهي كما ذكرها في كتابه «اللمع» ترتب على الوجه التالي : التوبة ، فالورع ، فالزهد ، فالفقر ، فالصبر ، فالتوكل ، فالرضا . وأبو طالب المكي^٢ قد جعل في كتابه «قوت القلوب» المقامات تسعة وهي : التوبة ، والصبر ، والشكر ، والرجاء ، والخوف ، والزهد ، والتوكل ، والرضا والمحبة^(١) . والسهروردي في كتابه «عوارف المعارف» قد جعل من الإيمان والتوبة والزهد ودوام العمل لله تعالى ظاهراً وباطناً . أشياء أربعة يجب أن يتحقق بها من سلك طريق الله على الوجه الأكمل : ورأى أن التحقق بهام هذه الأربعة ، يُستعان عليه بأربعة أخرى هي : قلة الكلام ، وقلة الطعام ، وقلة المنام ، والاعتزال عن الناس . وأن من ظفر بهذا كله فقد استقامت له الأحوال . وصحبت المقامات . وعند صاحب العوارف المقامات هي : التوبة ، والورع ، والزهد ، والصبر ، والفقر ، والشكر ، والخوف ، والرجاء ، والتوكل ، والرضا . وكما يختلف الصوفية في عدة المقامات وترتيبها . فهم مختلفون كذلك في عدة الأحوال وترتيبها . على أن اختلافهم هذا أو ذلك لا ينفى أن الغاية القصوى عندهم هي التحقق بمحبة الله ومعرفته ، ومشاهدة جماله وجلاله وكماله . وآثار هذا كله في العوالم المختلفة . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن السالك بعد أن يختلف على المقامات ، وتختلف عليه الأحوال ، ينتهي إلى كشف الحقيقة بحيث يصبح عارفاً . كما ينتهي إلى الشعور بحقيقة ذاته من حيث هو محب ، بالقياس إلى حقيقة الذات

(١) قوت القلوب ، القاهرة ١٣٢١ هـ ، ج ٢ ، ص ٩٥ .

الإلهية من حيث هي محبوبة ، فإذا بالمحب يحس أنه وهذه المحبوبة ذات واحدة ، على نحو ما بينا ذلك في الفصل الثاني من الكتاب الثاني .

والذى يعيننا هنا هو أن نحدد مع الصوفية معنى كل من الحب والمعرفة : وأن نتبين العلاقة الوثيقة التي تربطهما . وقد عرف كثير من الصوفية الحب والمعرفة بتعريفات عدة ؛ ولكن هذه التعريفات ، على كثرتها وتعدد أصحابها . تكاد تتفق في مؤداها ، وفي الطابع العام الذى هو حظ مشترك بينها جميعاً . ويخيل لنا ، ونحن نقرأ تعريفات الحب ، وتعريفات المعرفة ، أننا إزاء لغتين تصوران موضوعاً واحداً ، وتعبيران عن حقيقة واحدة ، وتخللان حالة نفسية واحدة ، بمعنى أن الحب حين يتحدث عن موضوع حبه ، ويصف حاله فيه ، إنما يتحدث عن موضوع المعرفة ، ويصف حال العارف ، ولكن في لغة الحب . وكذلك العارف حين يتحدث عن موضوع معرفته ، ويصف حاله فيها . ومكاشفاته التي انتهى إليها ، إنما يتحدث عن موضوع الحب ، ويصف حال الحب . وما ينهى إليه أمره من فناء عن ذاته ، وبقاء في ذات محبوبته ، ولكن في لغة المعرفة : قد وصف الجنيد حال الحب في المحبة فقال : « عبد ذاهب عن نفسه ، متصل بذكر ربه ، قائم بأداء حقوقه ، ناظر إليه بقلبه ، أحرق قلبه أنوار هويته ، وصفا شربد من كأس وده ، وانكشف له الجبار من أستار غيبه ؛ فإن تكلم فبالله ، وإن نطق فعن الله ، وإن تحرك فبأمر الله ، وإن سكن فمع الله ؛ فهو بالله والله ومع الله » . وعرف الخلاج حقيقة المحبة فقال : « حقيقة المحبة قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك » . وقال أبو يعقوب السريسي : « لا تصح المحبة إلا بالخروج عن رؤية المحبة إلى رؤية المحبوب بفناء علم المحبة »^(١) . وتدبر هذه التعريفات ، وكثير غيرها مما يذكره المؤلفون الصوفيون في كتبهم ورسائلهم ؛ يظهرنا على أن الفكرة الرئيسية المشتركة بينها ، والمحور الذى تدور عليه ، والغرض الذى ترمى إليه : فناء الإنسان عن نفسه ، وعن أوصافه وحظوظه ، وإنكار ذاته ، وإيثاره لله على ما سواه ، كل أولئك شروط أساسية ينبغى أن يتحقق بها الحب لكي يكون محبباً صحته محبته .

(١) انظر هذه التعريفات وكثيراً غيرها في الرسالة القشيرية ، ص ١٤٣ - ١٤٨ .

ومثل هذا يمكن أن يقال في تعريفات المعرفة : فقد حدثنا القشيري في رسالته عن المعرفة فقال : « هي صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته ، ثم صدق الله تعالى في معاملاته ، ثم تنقى عن أخلاقه الرديئة وآفاته ، ثم طال بالباب وقوفه ، ودام بالقلب اعتكافه ، فحظى من الله تعالى بجدييل إقباله ، وصدق الله تعالى في جميع أحواله ، وانقطع عنه هواجس نفسه ، ولم يصغ بقلبه إلى خاطر يدعو إلى غيره . فإذا صار من الخلق أجنبيًا ، ومن آفات نفسه بريًا ، ومن المساكنات والملاحظات نقيًا ، ودام في السر مع الله تعالى مناجاته ، وحق في كل لحظة إليه رجوعه ، وصار محدثًا من قبل الحق سبحانه بتعريف أسراره ، فيما يجريه من تصاريف أقداره ، يسمى عند ذلك عارفًا . وتسمى حالته معرفة . وفي الجملة فبمقدار أجنبيته عن نفسه ، تحصل معرفته برب عز وجل . ووصف أبو يزيد البسطامي حال العارف فقال : « للخلق أحوال ، ولاحال للعارف ، لأنه ^بيحيت رسومه ، وفنيت هويته بهوية غيره ، وغيب آثاره بآثار غيره » . وسئل ابن يزدانيار متى يشهد العارف الحق سبحانه . فقال : « إذا بدا الشاهد ، وفنى الشاهد ، وذهبت الحواس » . وقال الحلاج : « علامة العارف أن يكون فارغاً من الدنيا والآخرة ^(١) » . وظاهر هنا ما تقرره هذه الأقوال ، من مبدأ عام مشترك بين بعضها وبعض من ناحية ، وبينها وبين ما ذكرناه آنفًا من أقوال في المحبة من ناحية أخرى ، من أوجه الشبه التي تكشف في وضوح وصراحة عن أن مبدأ الفناء عن الشهوات والآفات والحواس ، وإسقاط العلاقات بين الإنسان وبين نفسه من ناحية ، وبينه وبين غيره من ناحية أخرى ، بحيث تنمحي رسومه ، وتنمحي هويته في ذات الله ، كل أولئك وغيره من المثل العليا ، والمبادئ الخلقية ، قد انطوت عليه هذه الأقوال التي عرفت بها المعرفة ووصفت فيها حال العارف ، كما انطوت عليها سابقاتها في تحديد معنى الحب ، ووصف حال الحب . وهذا يؤدي إلى أن الحب والمعرفة عند صوفية المسلمين المتقدمين على ابن الفارض ، حالتان نفسيتان ،

(١) انظر هذه الأقوال وكثيراً غيرها في الرسالة القشيرية ، ص ١٤٠ - ١٤٣ .

تصطبغان بصبغة واحدة ، وتستأزمان شروطاً واحدة وترميان إلى غاية واحدة ، وتكتشفان عن حقيقة عليا واحدة ، حتى كأن المتحدث بلسان الحال في إحداهما إنما يعبر عن حقيقة الأخرى ، وحتى إن من يقول إنه محب . يمكن أن يقول إنه عارف ، ومن يقول إنه عارف ، يمكن أن يقول إنه محب ، لأن الشروط واللواحي والأوصاف والموضوع والغاية والطريق في كل من الحب والمعرفة واحدة .

٢- والمتأمل في أطوار الحب الإلهي عند ابن الفارض ، وفيما كان يفتح به عليه في كل طور ، يلاحظ أن هذا الشاعر لم يكن بدعاً من الصوفية ، بل كان مثلهم في ربط الحب والمعرفة ، وجعل المعرفة ثمرة من ثمرات الحب ، وحالاته موهوباً من الله ، وليس مكتسباً من جانب العبد : فالطور الأول من أطوار الحب الفارضي هو في جملة تعبير عن الفناء الجزئي ؛ والطور الثاني تعبير عن الفناء الكلي الذي أسلم ابن الفارض إلى الطور الثالث وهو طور الاتحاد . أو الحال الموحدة بما فيها من شهود المحب لذات محبوبته ، ومعرفة حقيقة ذاته ، وأنها ليست شيئاً بالقياس إلى ذات هذه المحبوبة التي أصبحت عنده كل شيء . ونحن إذا أنعمنا النظر في هذا الفناء ، رأينا أنه يتطوى على معنيين : وينتهي إلى غايتين : معنى خلقي ، وغاية عملية تتحقق بصفاء النفس ، وتجردها عن الشهوات ، واستحالتها إلى روح نقية لا تشوبها شائبة نقص ؛ ومعنى عرفاني . وغاية نظرية (إن صح أن نستعمل هنا صفة النظرية للدلالة على المعرفة التي تنكشف لقلب العبد وقد ظفر بحظ موفور من الجلاء) ، تتحقق فيها النفس بالمعرفة الإلهامية التي يكشفها الله لعين القلب . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن بين الحب والمعرفة عند ابن الفارض علاقة وثيقة لا تنفصم عرفتها ، ولا يمكن إنكار مالها من أثر في توجيه المعاني التي ضمنها ابن الفارض شعره توجيهاً يكشف عن خصائصها الفلسفية وعبارة أوضح يمكن أن يقال إن الفناء كما هو عند ابن الفارض شرط المحبة ، وسبيل اتحاد المحب بمحبوبته الحقيقية ، فهو كذلك شرط المعرفة ، وسبيل العارف إلى معاينة ذات هذه المحبوبة .

فابن الفارض في اتخاذه من الفناء سبيلاً إلى التحقق بالمعرفة ، كان مثله

كثّل كثير غيره من أصحاب الذوق . فالحلاج يرى أن شرط المعرفة هو محو الكل من العبد . كما يدل على ذلك قوله :

شرط المعارف محو الكل منك إذا بدا المرید بلحظ غير مطلع (١)

وكذلك أبو سعيد بن أبي الخير المتوفى سنة ٤٤٠ هـ . كان يرى أن خروج الإنسان عن نفسه هو الطريق الموصل إلى الله . وأن الفناء عن النفس هو أن يحقّق الإنسان علمها . ويحقق وجود الله . وأن الحديث القائل بأن « من عرف نفسه فقد عرف ربه » . إنما يعنى أن من عرف نفسه على أنها عدم . عرف الله على أنه وجود (٢) . ويكنى أن نوازن بين ما ذهب إليه كل من الحلاج وأبي سعيد ابن أبي الخير ، وبين ما يشير إليه ابن الفارض في الأبيات التالية :

فأفنى الهوى ما لم يكن ثمّ باقياً هنا من صفات بيننا فاضمحت ١٥٩
فألفيت ما ألفت عنى صادراً إلى وبنى وارداً بمسزيدتى
وشاهدت نفسى بالصفات التى بها تحجبت عنى فى شهودى وحجبتى
وإنى التى أحببتها لا محالة وكانت لها نفسى على محيأتى ١٦٢

لنتبين أولاً أن شاعرنا إنما يصف شهوده للذات الإلهية . وعرفته إياها فى هذه الحال التى يسميها الصوفية حال البقاء بعد الفناء . وأنه يفاضل بين هذه الحال وبين ما كان عليه قبلها من حال الحجابية التى يكون العبد فيها محجوباً بصفاته الظاهرة عن نفسه الحقيقية التى ليست شيئاً آخر غير الذات الإلهية ؛ ولنتبين بعد ذلك أنه فيما يصفه هنا ، يوافق الحلاج وأبا سعيد على القول بأنه على قدر ما تكون النفس متعلقة برغباتها ، تكون محجوبة عن الحقيقة ، حتى إذا ما عرضت لها البقاء بعد الفناء ؛ وأصبحت ذات الله مشهودها الوحيد . فهناك تنكشف لها الحقيقة ، وتعرف أنها لم تعد شيئاً ، وأن الله هو كل شيء فى عينها .

٣- وإذا كانت النفس التى هى مصدر المعرفة ، هى كذلك المنبع الفياض

(١) Le Divan d'al-Hallaj, (Journal Asiatique, Janvier-Mars, 1931), p. 108.

Studies in Islamic Mysticism, p. 50.

(٢)

بالحب . فلا بد إذن من أن نتعرف أيهما أسبق في وجوده في النفس على الآخر : هل يسبق الحب المعرفة ، وهل تنشأ المعرفة عن الحب ؛ أو أن المعرفة هي التي تقدم على الحب بحيث يكون الحب نتيجة لها ؟ والحق أن من صوفية المسالمين من عرض هذه المسألة . ووفق بعضهم في محاولة تحليلها توفيقاً لا يقل في قيمته النفسية والفلسفية عما وفق إليه بعض فلاسفة الغرب : فالغزالي مثلاً يقدم لنا فيما يقدم من حديث عن الحية في كتابه « إحياء علوم الدين » ، تحليلاً لعلاقة الحب والمعرفة من هذه الناحية لعنه ليس أقل وضوحاً ودقة مما يستطيع أن يقدمه أى علم من علماء النفس المحدثين : فهو يقرر أنه لا يمكن أن يتصور حب إلا بعد معرفة وإدراك . إذ لا يجب الإنسان إلا ما يعرف ، ولهذا لم يوصف الجماد بالحب ؛ إنما الحب خاصة من خواص الحى المدرك .. ولما كانت الحواس هي المصادر الأولى للمعرفة ، فقد نشأ عن ذلك أن تكون لكل حاسة أذة ، ينشأ عنها حب لما تدرك : فالذات العينية في النظر إلى الصور الجميلة والمناظر البهجة ؛ ولذات الأذن في سماع النغمات الشجية والأجراس المنسجمة . . . إلخ. على أن هناك غير الحواس الظاهرة حاسة باطنة اختصت بإدراك الروحانيات والإلهيات التي لاصلة بينها وبين عالم المادة ، وهي هذه الحاسة التي يسميها الغزالي عقلاً أو قلباً أو نوراً . والحب الناشئ عن الإدراك بهذه الحاسة الباطنة مقصور على الإنسان وحده ، على عكس الحب الناشئ عن الإدراك بالحواس الظاهرة فإنه حظ مشترك بين الإنسان والحيوان ؛ ولهذا كان العقل الباطن أو النور الكامن أقوى وأرقى من الحس الظاهر ، وكان جمال المدركات بالبصيرة الباطنة أروع وأمتع من جمال المدركات بالحواس الظاهرة^(١). وهنا نلاحظ أن الغزالي في تقديم المعرفة على الحب ، وجعل الحب نتيجة للمعرفة ، كان أسبق إلى هذه الفكرة من فيلسوف أوروبي له خطره في تاريخ الفلسفة الحديثة، وأعني به اسپينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧م) الذي كان يرى أن الحب يتولد من المعرفة الحدسية^(٢) (Connaissance Intuitive)

(١) إحياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٢٥٤ - ٢٥٥ .

(٢) المعرفة الحدسية مرادفة للمعرفة المباشرة ، وبضادة المعرفة الاستدلالية (Connaissance Dis-cursive) ، وهي المعرفة التي ينتقل فيها الفكر من معنى إلى معنى ، كأن ينتقل من المقدمة إلى النتيجة . =

أو المعرفة التامة^(١) (Connaissance Adéquate) بالجوهر الإلهي ؛ فقد انتهى هذا الفيلسوف الهولندي إلى أن كل ما نعرفه بطريق الدرجة الثالثة من درجات المعرفة (المعرفة الحسية الكلية) ، يحدث في أنفسنا لذة ، لأن أعظم ما نشعر به من اللذة العقلية إنما ينشأ عن هذه المعرفة ؛ وتعب على ذلك بقوله إن حب الله حياً عقلياً ينشأ عن المعرفة الحاصلة بطريق هذه الدرجة الثالثة من درجات المعرفة ، لأن اللذة إنما تحصل عن هذه المعرفة مصحوبة بفكرتنا عن الله من حيث هو علة ؛ وهذا - في رأى اسپينوزا - هو حبنا لله لامن حيث تصورنا له حاضراً ؛ بل من حيث معرفتنا به على أنه أزلي ؛ وهذا ما يسميه اسپينوزا بالحب العقلي لله^(٢) . فالغزالي واسبينوزا متفقان هنا على أن المعرفة متقدمة على الحب ؛ وأن اللذة الحاصلة في باطن الإنسان إنما يتوقف حصولها ونوعها على نوع المعرفة التي تقابلها ، ويبلغ هذه المعرفة من درجة الحسية الظاهرة أو الروحية الباطنة .

ويتفق مع الغزالي واسبينوزا مؤلف مسلم آخر هو ابن قيم الجوزية صاحب « مدارج السالكين » حيث يرى أن صفات الله ، ونعوت كماله ، وحقائق أسمائه هي التي تجلب القلوب إلى محبته ، وطلب الوصول إليه ؛ لأن القلوب إنما تحب من تعرفه ، وتحافه ، وترجوه ، وتشتاق إليه ، وتلتذ بقربه ، وتطمئن إلى ذكره ، بحسب معرفتها بصفاته ؛ فإذا ضرب دونها حجاب معرفة الصفات ، والإقرار بها . امتنع منها بعد ذلك ما هو مشروط بالمعرفة ومازوم لها ، إذ وجود المازوم بدون لازمه ؛

= أما المعرفة الحسية المباشرة فهي التي يدرك فيها الفكر النتيجة في ثانيا المقدمة ، ويتأمل المعاني تأملاً تشملها فيه نظرة واحدة ، دون أن يكون الفكر في حاجة إلى أن يمر بهذه المعاني الواحد تلو الآخر ؛ معرفة الله حسية كلية ، في حين أن معرفة الإنسان استدلالية جزئية. (Goblot : Vocab. Philos., Art Intuitif, p. 312 et Art Discursif, p. 184).

(١) المعرفة التامة عند اسپينوزا هي المعرفة الكلية التي تستوعب الشيء المراد معرفته ، على عكس المعرفة الجزئية التي يشوبها الجهل . وتمتاز الفكرة الكلية بالوضوح واليقين إذ هي تحمل في ثنائها يقينها ، على نحو ما نستيقن من وجود النور بمجرد إدراكنا له ، في حين أن الفكرة الجزئية تمتاز بالغموض والخلط ، ويأتها عين الحلال . (Goblot : Vocab. Philos., Art 'Adequat', p. 24).

والمشروط بدون شرطه ممتنع^(١). ومعنى هذا أن المعرفة متقدمة على الحب ، وأن شرط الحب المعرفة . وهذا التقديم منطقي وملائم لطبيعة كل من الحب والمعرفة : إذ لا يمكن أن نتصور أن إنساناً أحب إنساناً أو شيئاً دون أن يكون قد رآه أو سمع به على أقل تقدير . والرؤية والسماع طريقان من طرق المعرفة ، وإن كانا أقل رتبة من المعرفة الحدسية التي هي عند الفلاسفة آتم وأكمل من المعرفة الحسية والمعرفة الاستدلالية ، وهاتان معرفتان الأخيرتان أقل رتبة عند الصوفية من المعرفة بالبصيرة الباطنة .

أما ابن الفارض فإننا لانكاد نعر له على حل صريح يبين فيه مكان المعرفة من الحب على وجه التحقيق ، وهل هي متقدمة عليه أم متأخرة عنه . ومع ذلك نستطيع أن نلتمس من خلال تحليله لأطوار الحب وما ينكشف للمحب في كل طور من ألوان المعارف تفسيراً يمكن أن يقال عنه إنه حل أو شيء يشبه الحل لهذه المشكلة. ولعل أول ما يبدو للمتأمل في أطوار الحب من ناحية ، وفيما يقابل هذه الأطوار من مراتب المعرفة من ناحية أخرى ، هو أن الحقائق التي تكشف عنها المعرفة الإلهامية ، هي عين الحقائق التي تنجذب إليها نفس المحب بعد صفائها من شوائبها ، الأمر الذي ينبئ عليه اعتقاد أن المعرفة والحجة في مذهب ابن الفارض لا تسبق إحداهما الأخرى ، بل تسيران في خطين متوازيين ، إن صح هذا التعبير : فحب ابن الفارض في طوره الأول كان ناشئاً عن التقيد بمظهر جميل معين من مظاهر الأفعال أو الصفات الإلهية التي تتجلى في المخلوقات . ولم يزل ابن الفارض على هذه الحال من التقيد بمطالعة جمال آثار الأفعال والصفات في عالم المشاهدة حتى كان الطور الثاني ، فإذا بالحب قد فنى هنا عن نفسه وحسه فقاء تلامساً أسلسه إلى الطور الثالث حيث اتجه الحب اتجاهاً آخر ، واتجذب المحب إلى شيء آخر ، أجمل وأكمل مما كان منجذباً إليه من قبل : ذلك بأنه هنا يتجذب إلى جمال الذات المطلق الذي لا يتعين بقيد ، ولا يتمتد برسم أحد . ومن هنا يمكن القول بأن

(١) مدارج السالكين ، ج ٣ ، ص ٢٢٤ .

هناك توازياً أو تقابلاً بين أطوار الحب وبين مراتب المعرفة: فعن معرفة الأفعال والصفات في مظاهرها الكونية نشأ الحب في الطور الأول ؛ وعن معرفة الذات المطلقة نشأ الحب في الطور الثالث ؛ وما بين الحيين من تفاوت في درجة الكمال هو كما بين المعرفتين من هذا التفاوت . ومعنى هذا بعبارة أخرى هو أن بين الحب والعرفة توازياً في نفس الوقت الذي يكون فيه الحب ثمرة من ثمرات المعرفة ونتيجة لها . على أن فهم المسألة بهذا المعنى قد يلقي اعتراضاً من وجه بقدر ما يلقي قبولاً من الوجه الذي ذكرنا: فلعل قائل يقول إن طبيعة الحياة الصوفية التي كان يحياها ابن الفارض منذ صباه ، وميله إلى الجمال هذا الميل الذي شهدنا كثيراً من آثاره في الفصل الثاني من الكتاب الأول ، وعرفنا بعض أسراره في الفصل الأول من الكتاب الثاني ، وتقلبه في أطوار الحب الإلهي هذا التقلب الذي تبينا من خلال تحليلنا له في الفصل الثاني من الكتاب الثاني ، أن حبه كان في كل أطواره حبةً للذات الإلهية تارة في مظاهرها المقيدة، وصورها المعينة، وتارة أخرى في ذاتها المطلقة عن كل قيد أو تعين ، كل أولئك يقضى بأن يكون الحب في مذهب ابن الفارض سابقاً على المعرفة ، وبأن تكون المعرفة نتيجة له . ولاغرو فقد انتهى الحب بابن الفارض إلى مشاهدة الذات الإلهية مشاهدة عينية تكشفت له فيها أسرارها وحقائقها ، مما ينبت عليه أن تكون المعرفة مشروطة بالحبة : إذ لو لم يجب ابن الفارض الله هذا الحب . ولو لم يتهيأ له هذا التقلب في أطواره . لما وفق إلى معرفة الذات . وهذا يعني أن الإنسان قد يجب قبل أن يعرف الذي يحبه ، وهو محال ، وغير ملائم للمنطق السليم . وإذا سلمنا جدلاً بأن ابن الفارض قد أحب الله قبل أن يعرفه ، فقد لزم أن نفس هذه القضية تفسيراً ملاءماً لطبيعة الأشياء من ناحية ، وامتثالاً مع منطلق العاطفة التي سيطرت على نفس ابن الفارض سيطرة تختلف قوة وضعفاً وتفاوت صفاء وكدورة باختلاف أطوار حبه ، وتفاوت درجاتها من الروحانية من ناحية أخرى ؛ فالحق أن ابن الفارض أحب الله فعرفه ، وعرفه فأحبه ؛ ولكن كلا من الحيين ، وكلا من المعرفتين ، لم يكونا متساويين : فحبه السابق على معرفته كان حبةً ناقصة مشوبة بشوائب الأثرة ، مقيداً بحسن

الصور؛ ولا كذلك حبه الناشئ عن معرفته بالله فقد كان حباً كاملاً صافياً موجهاً إلى جمال الذات المطلق . وبعبارة أخرى يمكن أن يقال إن معرفة ابن الفارض لله في مظهره وآثاره الكونية كانت سبيله إلى حبه لإياه ، وكان حبه هذا سبيله إلى معرفة الله في ذاته معرفة يقينية مباشرة سقطت فيها الوسائل والوسائط . وجماع القول هنا أننا لانستطيع أن نقرر بصفة عامة أن المعرفة متقدمة على المحبة في مذهب ابن الفارض على نحو ما كانته عند الغزالي وابن قيم؛ وإنما هي متقدمة عليها من وجه ومتأخرة عنها من وجه آخر ، وأن المعرفة التي تأتي بعد المحبة أروع وأكمل من المعرفة التي تتقدم عليها : لأن هذه معرفة تتخذ موضوعها من أشياء معينة متكررة ، وتلك معرفة بشيء مطلق واحد قد انطوى فيه كل شيء .

٤ - وإذا كانت تلك هي الصلة الوثيقة بين الحب والمعرفة ، وكان الفناء بمثابة القنطرة التي ينبغي أن يعبر عليها المحب والعارف على السواء ، فإذا عسانا أن نجد من أوجه الشبه بين الحب والمعرفة في معناهما وطبيعتهما وخصائصهما؟ الحق أننا لانكاد نعر لابن الفارض على أبيات يمكن أن يقال عنها صراحة إنها تعطينا تعريفاً أو تعريفات من شأنها أن تشرح معنى الحب ومعنى المعرفة ، وتبين عن حقيقة كل منهما عند هذا الشاعر الصوفي . ولكننا واجدون مع ذلك أبياتاً يصف فيها حبه ، ويعرض ألوان المعارف التي انكشفت لعين قلبه في كل طور من أطوار هذا الحب . و« الثانية الكبرى » وغيرها من القصائد القصار فياضة بالأبيات التي من هذا القبيل ، والتي ينطق كل بيت منها بأن الحب والمعرفة يشتركان في معنى واحد ، ويحصلان عن طريق واحد : فكل منهما حال وهبي ، وكل منهما يمتاز بأنه من الوجدانيات التي يستشعرها الإنسان فيما بينه وبين نفسه ، وليس من العقلية التي يعمل العقل فيها عملاً من أعماله ، أو يؤدي فيها وظيفة من وظائفه ، أو يصل فيها إلى نتيجة من نتائجها . بل إن العقل سواء في الحب أم في المعرفة معطل تعطيل تاماً عن القيام بأى مما يقوم به في الأحوال العادية التي ليست من أحوال الصوفية في شيء : فابن الفارض حين يقول مثلاً في هذا البيت :
هو الحب فاسلم بالحشا ما الهوى سهل فما اختاره مضني به وله عقل

إنما يظهرنا على مبلغ ما في الحب من تكاليف ، وعلى أن الشرط الذى ينبغي أن يتوافر في الحب هو أن يطلق نفسه من قيود العقل . ومثل المعرفة في هذا كمثل الحب : فهي لا تأتي من طريق العقل ، وليس لإرادة الإنسان أو قدرته فيها مدخل ، ولكنها تأتي عن طريق القلب ، وإرادة الله وقدرته هما اللتان تقذفانها في هذا القلب ، وتجعلان العارف يحيط بكل شيء على قدر ما تمهياً له من صفاء النفس ، وكشف حجاب الحس ، والتحرر من سلطان العقل . فالمعرفة من هذه الناحية لدنية لأعمل فيها للحس وما يصطنعه أصحاب الحس من منهج تجريبي قوامه المشاهدة الخارجية والتجربة ، ولا أثر فيها للعقل وما يؤثره أهله من منهج عقلي قوامه البحث النظرى والاستدلال المنطقي . وليس أدل على ذلك من الأبيات ١٥٦ - ١٦٤ من « الثائية الكبرى » ، وهي الأبيات التى يصف فيها الشاعر حبه ، ويبين انقطاع الصلة بينه وبين الكسب ، وقد أثبتنا بعضها آنفاً ؛ ومن القصة التى يرويها سبط بن الفارض ، ويذكر فيها أن برهان الدين الجعبرى جاء ذات مرة إلى جلده (ابن الفارض) وسأله : هل أحاط أحد بالله علماً ؟ فأجابه بقوله : نعم ، إذا حيطتهم يحيطونه (كذا) ^(١) . فإن صححت هذه القصة كانت دليلاً على طبيعة مذهب ابن الفارض في المعرفة ، وهي أنها ممكنة ، ولكن بشرط أن تكون متوقفة على إرادة الله . فهو الذى يمنحها لمن يشاء ، ويقبضها ممن يشاء . وأن ابن الفارض هنا لا يكاد يتجاوز ما عبر عنه ذو النون المصرى حين سئل : بم عرفت ربك ؟ فقال : « عرفت ربى بربى ، ولولا ربى ما عرفت ربى » ^(٢) .

٥ - على أن ابن الفارض قد فصل مذهبه في المعرفة ، وذلك في قسم كبير من « نائيته الكبرى » تحدث فيه إلى مرید حقيقى أو وهمى ، وأظهره على مبلغ الفرق بين المعرفة الإلهامية التى تحصل في مقام الجمع ، وبين المعرفة الحسية التى تحصل في مقام التفرقة ، وانتهى إلى أن النفس هى مصدر المعرفة ، إذ قد طبعت فيها

(١) ديوان الديوان ص ١٣ .

(٢) الرسالة التشريعية ص ١٤٢ .

هذه المعرفة منذ الأزل . ، أى قبل أن تتصل الروح بالبدن هذا الاتصال الذى أفسد عليها حياتها الأولى ، وحال بينها وبين معرفتها الإلهامية المطبوعة فيها ، وجعلها عاجزة عن تجاوز المعرفة الحسية إلى هذه المعرفة الإلهامية التى هى أروع منها وأمتع ، وأدق وأنفع . ويدل على هذا كله قوله مخاطباً ذلك المرید :

فإن كنت منى فانح جمعى وامح فر ق صدعى ولا تنجح لخنح الطبيعة ٦٥١
فدونكها آيات إلهام حكمة لأوهام حدس الحس عنك مزيلة ٦٥٢
ولكى يستدل ابن الفارض على أن النفس مصدر المعرفة ، وأن المعرفة مطبوعة فيها منذ كانت روحاً تحيا فى العالم العلوى ، نراه يضرب طائفة من الأمثال التى تؤيد مذهبه : كأن يمثل بأبى زيد السروجى بطل مقامات الحريرى ، وما كان له من تلوينات فى هذه المقامات ؛ وبصورة الإنسان فى المرأة ، وصدى الصوت ؛ والرؤى التى يراها الإنسان فى النوم ؛ وصور خيال الظل التى يجربها المشعبد على الستار^(١) . ولعل أهم هذه الأمثلة جميعاً اثنان : أحدهما مثال الرؤى وما يعرض للنائم فى نومه من المعارف ، والآخر مثال ستار خيال الظل وما يحركه المشعبد عليه من صور وأشكال : فالإنسان عندما يقف جسمه عن الحركة ، وحواسه عن الإدراك ، وذلك فى حال النوم ، لاتنقطع عنه كل معرفة ، بل هو تلقى إليه معارف وعلوم أرقى من تلك التى يحصل عليها وهو فى حال اليقظة عن طريق الحواس ؛ وإن هذه المعارف والعلوم لاتتصل بالأحداث الماضية والحاضرة فحسب ، بل هى تتصل كذلك ، وفوق ذلك ، بالأحداث المستقبلية . وإن الإنسان ليخيل له عندئذ أنه قد استمد معارفه وعلومه من غيره ، والحقيقة أنه استمدها من نفسه ، وألقاها إلى نفسه : فالنفس هنا تتجلى للفانى أو النائم فى صورة عالم يهدها إلى فهم المعانى الغريبة ؛ وهذا التجلى راجع إلى تجرد النفس عن مظهر البشرية (البدن) ، واشتغالها بعالمها العلوى الذى ألهمها فيه الله كل علم ، وطبع على صفحتها كل معرفة . واسمع إلى ابن الفارض حيث يقول :

(١) انظر الآيات ٦٥٥ - ٧٣٠ من التائية الكبرى .

وقد ركبت منك الحواس بغفوة ٦٦٤
 بأمسك أو ماسوف يجرى بغمرة
 وأسرار من يأتي مدلاً بجمرة
 سواك بأنواع العلوم الجليلية
 بعالمها عن مظهر البشرية
 هداها إلى فهم المعاني الغريبة
 بأسمائها قديماً برحى الأبوة
 ولكن بما أملت عليها تملت
 لشاهدتها مثلى بعين صحيحة
 وتجريدها العادي أثبت أولاً
 وتجرى من ألقى إليك علوه
 وما كُنْتُ تدرى قبل يومك ماجرى
 فأصبحت ذا علم بأخبار من مضى
 أنحسب ملجارك في سنة الكرى
 وما هي إلا النفس عند اشتغالها
 تجلت لها بالغيب في شكل عالم
 وقد طبعت فيها العلوم وأعلنت
 وبالعلم من فرق السوى ما تنعمت
 ولو أنها قبل المنام تجردت
 وتجريدها العادي أثبت أولاً

لرى أن تجرد النفس عن غواشى البشرية في حال اليقظة : وتعطيل البدن :
 وركود الحواس في حال النوم ، هما سبيل هذه النفس إلى المعرفة والشهود ،
 كما أن التحقق بهذا كله يثبت تجرد النفس عن البدن في الحياة الأخرى (المعاد) ،
 حيث تعود النفس إلى ما كانت عليه من صفاء وبقاء ، ويعود ما كان لها من
 علوم طبعت فيها من قديم . وقد انتهى شاعرنا من هذا إلى أن وراء العلم الثقلي
 علماً آخر هو أرقى منه وأسمى ، وأدق وأجل من أن تتناوله العقول ، لأنه علم
 إلهامى لا تكتسبه النفس من التعلم ، ولا يلم به الإنسان عن طريق العقل والدرس ،
 وإنما هو آت من أعماق النفس التي تستمد من ذات نفسها ، وتفويضه على ذات
 نفسها . وقد أشار الشاعر إلى ذلك فيما خاطب به مريده وهو قوله :

ولاتك ممن طيشته دروسه
 فم وراء النقل علم يدق عن
 بـحيث استقلت عقله واستقرت ٦٧٤
 مدارك غايات العقول السليمة
 وتلقَيْتُهُ منى وعنى أخذته
 ونفسي كانت من عطائي مُمدتي ٦٧٦

وابن الفارض في اعتباره النفس مصدراً للمعرفة : وفيما يصنعه من حالها وقد
 تجردت سواء في اليقظة أم في المنام ؛ يشبه من وجوه كثيرة ابن عربي حين يقول
 إن الإنسان إذا نام ، أو إذا كان صاحب غيبة أو فناء أو قوة إدراك ، لا يحجبه

المحسوسات في يقظته ، فيدرك هذا الإنسان في يقظته ما يدركه النائم في نومه : وذلك لأن اللطيفة الإنسانية تنتقل بقواها من حضرة المحسوسات إلى حضرة الخيال المتصل بها الذى محله مقدم الدماغ ، فيفيض عليها ذلك الروح الموكل بالصور من الخيال المنفصل عن الإذن الإلهى ما يشاء الحق أن يريه لهذا النائم أو الغائب أو الفانى من إدراك المعانى متجسدة ، ونحو ذلك ، فيرى الحق في صورته^(١) . وهو فيما يقرره من أن المعرفة ليست كسبية ، بل هى مطبوعة في النفس منذ القدم ، وأن اتصالها بالبدن هو الذى أفسد عليها معرفتها القديمة ، إنما يصور نظرية من نظريات أفلاطون في صورة لا تكاد تختلف عن الصيغة التى وضعها فيها ذلك الفيلسوف اليونانى ، إلا فى أن هذه نثر مرسل مصبوغ بصيغة الشعر ، وتلك نظم موزون مقفى ملون بلون من ألوان الفلسفة الأفلاطونية ؛ وأغنى بهذه النظرية نظرية العلم والتذكر التى قال فيها أفلاطون إن من المستطاع أن يستخرج من نفس الإنسان معارف لم يلقها من أحد ، واستدل على ذلك بإجراء تجربة على فئى لم يكن له سابق علم بالهندسة ، ولكنه مع ذلك يجيب على ما يوجه إليه من الأسئلة إجابة بحكمة ، بحيث يمكن أن يستخرج من نفسه مبادئ هذا العلم ، الأمر الذى رتب عليه أفلاطون هذه النتيجة التى تلخص نظريته ، وهى أنه لا بد أن تكون النفس قد منحت معارفها في حياة سابقة على حياتها الراهنة (مينون ، ص ٨٠ - ٨٦) .

وقد أفاض ابن الفارض في إثبات أن النفس هى مصدر كل علم ، فضرب المثال الآخر الذى قلنا عنه فيما سبق إنه أحد المثالين اللذين يعدان أهم الأمثلة التى استعان بها الشاعر على تأييد مذهبه ، وأعنى بهذا المثال مثال المشعبد ، وتشبيه النفس فيما يصدر عنها من معرفة ، بهذا المشعبد فيما يصدر عنه من أفعال . وإليك ما قاله ابن الفارض في هذا الصدد موجهاً فيه الخطاب إلى مريده :

ولاتك باللاهى عن اللهو جملة فهزل الملاهى جدهنفس مجدة ٦٧٧
ولياك والإعراض عن كل صورة مموهة أو حالة مستحيلة

(١) الكبريت الأحمر على هامش (اليواقيت والجواهر) ج ١ ، ص ١٣٠ .

فطيف خيال الظل يهذى إليك في
ترى صور الأشياء تُصجلى عليك من
تجمعت الأضداد فيها لحكمة
حتى يقول :

وكل الذى شاهدته فعل واحد
إذا ما أزال، السر لم تر غيره
وحققت عند الكشف أن بنوره
كذا كُنْتُ ما بينى وبينى مسبلاً
إلى أن يقول :

فأشكاله كانت مظاهر فعله
وكانت له بالفعل نفسى شبيهة
فلما رفعتُ السر عني كرفعه
وقد طلعت شمس الشهود فأشرق الـ
قتلتُ غلام النفس بين إقامتي الـ

فواضح من هذه الأبيات التي يسودها أسلوب ابن الفارض في التلويح والتمثيل
أن النفس هنا تشبه المشعبد ، والبدن يشبه الستار والصور والأشكال التي
تظهر على هذا الستار هي الأشياء المدركة بالحس ؛ وواضح أيضاً أن تلاشى
الحس عند تجلى النفس كتلاشى الصور والأشكال عند ظهور فاعلها وهو
المشعبد المحتفى وراء ستار خيال الظل ، وأن إسبال حجاب البدن دون النفس
كإسبال ستار خيال الظل دون المشعبد ؛ وواضح بعد هذا كله أن الفكرة
الجوهرية التي يدور عليها هذا التشبيه هي أن مثل النفس فيما يحجبها ويحجب
عنها علمها القديم ، وفيما يصدر عنها من علوم مختلفة تثبت أنها هي المنبع الوحيد لهذه
العلوم ، كمثل المشعبد فيما يحتفى وراءه من ستار ، وفيما يصدر عنه من صور مختلفة
وأشكال متنوعة تثبت أنه فاعلها ومصدرها ؛ ناهيك بأنه كما يبدو المشعبد للعيان عند
إزالة الستار ، ويعرف أنه هو مصدر الصور والأشكال ، فكذلك تبدو النفس عند
زوال حجاب البدن ، ويتبين أنها المعين التياض بكل العلوم والمعارف . وهنا يكشف

كرى اللهو ماعنه الستائر شقت
وراء حجاب اللبس في كل خلعة
فأشكالها تبدو على كل هيئة ٦٨١

بمفرده لكن بحجب الأكمة ٧٠١
ولم يبق بالأشكال إشكال ريبة
تديت إلى أفعاله بالدُّجُنة
حجاب التباس النفس في نور ظلمة ٧٠٧

بستر تلاشت إذ تجلى وولت ٧١١
وحسى كالأشكال واللبس سُرتى
يحيث يلدت لى النفس من غير حجة
وجود وحلت بي عقود أخية
جدار لأحكامى وخرق سفينتى ٧١٥

ابن الفارض مرة أخرى عن العلاقة الوثيقة بين الفناء والمعرفة من ناحية ويظهرنا على مبلغ براعته في استغلال قصص القرآن واصطناعه ألفاظ هذا القصص وعباراته في الرمز إلى ما هو بصدد تصويره من مذهب في المعرفة من ناحية أخرى . ويكفي أن نستعيد هذا البيت :

قتلت غلام النفس، بين إقامتي الـ جدار لأحكامي ونحرق سفيني ٧١٥
لندل به على أن ما ورد فيه ليس إلا رموزاً وتلويحات استقاها الشاعر من سورة الكهف^(١) : فقتل غلام النفس هنا كناية عن فناءها ، وإقامة الجدار لأحكامه رمز على قيام ابن الفارض بفرائض الشرع ، ومحافظته على أحكامه وتكاليفه ، ونحرق سفينته إشارة إلى ما أخذ به بدنه من رياضات عنيفة ومجاهدات قوية . وهنا ملاحظة لا بد من تسجيلها : ذلك أن ابن الفارض لم يكن من هؤلاء الصوفية الذين يزعمون أنهم وصلوا إلى الحق ، واتصلوا بالذات العلية ، فتحرروا من قيود الشرع ، وسقطت عنهم تكاليفه ، ولكنه كان مع منزلته من الفناء عن نفسه والبقاء في ذات محبوبته ، وشعوره بالاتحاد معها ، معنياً بالأحكام الشرعية محافظاً عليها : فهو من هذه الناحية قد جمع بين الحقيقة والشرعية .

وخلاصة هذا كله هي أن معرفة ابن الفارض سواء في طبيعتها ومصدرها وموضوعها وأداتها ، مختلفة كل الاختلاف عن العلم بمعناها المتواضع عليه الآن سواء ما كان من ذلك العلم معتمداً على المشاهدة الخارجية والتجربة ، أو على النقل والعقل . ولعل ابن الفارض كان في هذا شبيهاً بأفلوطين إذ انتهى إلى تقرير أن ما يرى وما يسمع في شهود الله ليس عقلنا ، ولكنه شيء سابق على عقلنا ، وأسمى من عقلنا . فإن من يرى على هذا النحو لا يتصور شيئين ، ولا يميز بينهما ، بل إنه يتغير ويعطل عن أن يكون هو عين نفسه ، بحيث لا يبقى له شيء من نفسه ، فهو من حيث هو مستغرق في الله ، فقد أصبح والله شيئاً واحداً^(٢) : فأداة المعرفة عند كل من ابن الفارض وأفلوطين ليست العقل ، والحال الموحدة عند كليهما هي خير ما يوصل إلى إدراك الحقيقة ، وشهود الله شهوداً

(١) انظرا لآيات ٦٤ - ٨١ من سورة الكهف .

Ennéades Traduction ouillier, Paris, 1891, III, p. 561.

(٢)

مباشراً . ومعنى هذا بعبارة أخرى هو أن معرفة ابن الفارض معرفة وجدانية وصل إليها كشفاً وذوقاً ، لاعقلا ونقلًا ؛ وذلك ما يمكن أن يعبر عنه في لغة علم النفس الحديث بقول وليم جيمس إن شعور الإنسان العادى اليقظ ، أو شعوره العقلى (Rational Consciousness) ، ليس غير ضرب من ضروب الشعور ، وأن هناك ضروباً أخرى لهذا الشعور كامنة في غياهب النفس ، ومختلفة كل الاختلاف عن الضرب الأول^(١) .

٦- رأيت من خلال حديثنا عن طبيعة الحب وطبيعة المعرفة ، وبما انتهينا إليه في هذا الحديث أن الحب والمعرفة عند ابن الفارض حالتان نفسيتان يرتكز كل منهما على الشعور الباطن دون الحس الظاهر أو العقل المفكر . وليس من شك في أن القدر الذى أوردناه في هذه المسألة يكفى لأن نستخلص منه أن اتفاق الحب والمعرفة على الوجه الذى تبينت في مذهب شاعرنا يؤدى بنا إلى إدراك اتفاق آخر في الأداة التى يعتمد عليها كل من الحب والمعرفة ، والتى هى للحب بمثابة مركز للعاطفة والشعور والمعرفة بمثابة محل للكشف والمشاهدة : هذه الأداة التى يشترك فيها الحب والمعرفة ليست حاسة من الحواس الظاهرة ، ولا عقلا يعتمد على الدليل والبرهان ، ولكنها شىء آخر أسمى وأرقى من الحواس الظاهرة والعقل ، يسميه الغزالي بالنور أو القلب أو العقل ، ويسميه ابن الفارض مرة بالنفس ، وتارة بالروح وطوراً بالقلب إلى غير ذلك من الأسماء التى - وإن اختلفت في ظاهرها - تدل على شىء واحد .

على أنه يحسن بنا قبل أن نكشف عن حقيقة النفس أو الروح عند ابن الفارض أن نقدم لهذا الموضوع بمقدمة موجزة نلم فيها بفكرة عامة عن هذه المسألة عند المسلمين لعلها تعيننا على فهم ماذهب إليه ابن الفارض فيها وموازنته بما ذهب إليه غيره : فقد اختلف الناس منذ زمن بعيد في النفس والروح : أشىء واحدهما ، أم شيان مختلفان ؟ فابن زين يروى عن أكثر العلماء ما يفيد أنهما شىء واحد :

فقد ورد في الأخبار إطلاق كل منهما على الآخر^(١). ويقول ابن حبيب إنهما شيطان : فالروح هو النفس المتردد في الإنسان والنفس أمر غير ذلك ، لها يدان ورجلان ورأس وعينان ، وهي التي تلتذ وتتألم ، وتفرح وتحزن ، وإنها هي التي تتوفى في المنام ، وتخرج وتسرح ، وترى الرؤيا ، ويبقى الجسد دونها بالروح فقط لا يلتذ ولا يفرح حتى تعود^(٢). وكان بعضهم يرى أن النفس طينية نارية ، والروح نورية روحانية ؛ وبعضهم الآخر يقول إن النفس ناسوتية والروح لاهوتية^(٣) وقد روى عن ابن عباس أنه قال : إن في ابن آدم نفساً وروحاً بينهما مثل شعاع الشمس ، فالنفس هي التي بها العقل والتمييز ، والروح هي التي بها النفس والتحريك ، فيتوفيان عند الموت ، وتتوفى النفس وحدها عند النوم^(٤) .

وأما رأى الصوفية في النفس والروح فالقشيري يحدثنا بأن المراد بالنفس عند القوم هو ما كان معلولاً من أوصاف العبد ، وما كان مذموماً من أخلاقه وأفعاله (كالمعاصي والمخالفات والأخلاق الدنيئة التي إذا عالجها بالمنازلة والمجاهدة انتفت عنه). ويذكر القشيري فوق هذا الكلام الذي يحدد معناها بمتعلقاتها، تعريفاً يمكننا أن نقول عنه إنه يحدد معناها بجوهرها وطبيعتها الحقيقية : فن المحتمل عنده أن تكون النفس لطيفة مودعة في هذا القالب الذي هو الجسم وأنها محل للأخلاق المذمومة ، كما أن الروح لطيفة في هذا القالب ، وأنها محل للأخلاق الحمودة ؛

(١) جلاء العينين ص ٨٨ - من الأخبار التي صح فيها إطلاق كل من النفس والروح على الآخر وأوردها صاحب جلاء العينين مارواه أبو هريرة عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال : « إن المؤمن ينزل به الموت ويعاين ما يعاين ، يود لو خرجت نفسه ، والله تعالى يحب لقاءه . وإن المؤمن تصعد روحه إلى السماء فتأتيه أرواح المؤمنين فيستخبرونه عن معارفه من أهل الدنيا » المرجع نفسه والصفحة .
 (٢) المرجع نفسه والصفحة - احتج ابن حبيب على هذا بقوله تعالى : (والله يتوفى الأنفس) وملخص تفسير الآية كما أورده صاحب جلاء العينين : « (أن الله يتوفى الأنفس) : أي يقبضها عن الأبدان بأن يقطع تعلقها بها أي تعلق التصرف فيها عنها ، حين موتها : أي في وقت موتها » .

(٣) المرجع نفسه ص ٨٨ و ٨٩ .

(٤) جلاء العينين ص ٨٨ .

وإن جملة الروح والنفس والبدن تكون إنساناً واحداً بعضه مسخر لبعض^(١). ويلاحظ القشيري إلى جانب هذا أن حقيقة الروح تختلف فيها عند المحققين من أهل السنة : منهم من يقول إنها الحياة ، ومنهم من يقول إن الأرواح أعيان لطيفة مودعة في القوالب ، وإن الحياة تسرى في القوالب ما دامت الأرواح مودعة فيها . وللأرواح ترقى في حال النوم ومفارقة للأبدان ثم رجوع إليها . والإنسان روح وجسد . ومن قال إن الأرواح قديمة غير مخلوقة فقد أخطأ خطأ عظيماً^(٢).

فإذا نظرنا إلى هذه الآراء المختلفة نظرة فاحصة رأينا أنها تتفق من وجه وتختلف من وجه ، ورأينا أيضاً أن الاختلاف بينهما قوى إلى حد يؤدي إلى الخلط والاضطراب اللذين يؤديان بدورهما إلى أن نقف من المسألة موقف الحيرة والتردد ، لاندري هل الروح هي النفس أو غيرها . وهل يصبح أن نطلق خصائص الروح على النفس أولاً يصبح ؛ فأما وجه الاتفاق فيظهر لك إذا لاحظت أن ابن حبيب وابن عباس والمحققين من أهل السنة مجمعون على أن الروح هي الحياة أو مصدر الحياة على أقل تقدير ، وأما وجه الخلاف فيبدو من أن ابن حبيب ينظر إلى النفس على أنها شبيهة تلتد وتتألم ، وابن عباس ينظر إليها على أنها عاقلة تدرك وتميز وتحكم . ولا يقف الاتفاق والخلاف عند هذا الحد ، بل هو يتجاوز إلى شيء آخر : فابن حبيب وابن عباس متفقان على أن النفس وحدها تتوفى في حال النوم ، ويخالفهما في ذلك بعض المحققين من أهل السنة إذ يذهبون إلى أن الروح التي تفارق البدن وترقى في حال النوم .

ومهما يكن من أمر هذا الخلاف ، وما ينشأ عنه من الخلط والاضطراب في تحديد طبيعة النفس والروح ، فقد خلصنا الجرجاني من الوقوع في مثل هذا الخلط والاضطراب ، وذلك في تعريفاته حيث كشف لنا عن حقيقة النفس والروح فقال عن الأولى ما نصه : « هي الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الإرادية . وسماها الحكيم الروح "الحيوانية" . فهو جوهر مشرف للبدن ، وعند الموت ينقطع ضوؤه عن ظاهر البدن وباطنه ، وأما في

(١) الرسالة القشيرية ص ٤٤ - ٤٥ .

(٢) المرجع نفسه ص ٤٥ .

وقت النوم فينتقطع عن ظادر البدن دون باطنه ؛ فثبت أن النوم والموت من جنس واحد ، لأن الموت هو الانقطاع الكلي والنوم هو الانقطاع الناقص . وثبت أن القادر الحكيم دبر تعلق جوهر النفس بالبدن على ثلاثة أضرب : الأول إن بلغ ضوء النفس إلى جميع أجزاء البدن ظاهره وباطنه فهو اليقظة ، وإن انقطع ضوءها عن ظاهره دون باطنه فهو النوم ، أو بالكلية فهو الموت^(١) . وقال عن الثانية مانصبه : « الروح الإنساني هو اللطيفة العاملة المدركة من الإنسان الراكبة على الروح الحيواني ، نازل من عالم الأمر ، تعجز العقول عن إدراك كنهه ، وذلك الروح قد يكون مجرداً وقد يكون منطبقاً في البدن »^(٢) . ونحن نستطيع أن نرد تعريفي الجرجاني للنفس والروح إلى أصل واحد : ذلك أن في الإنسان جوهرًا لطيفاً واحداً هو من أمر الله ، قد يكون مجرداً عن البدن ، وقد يكون متصلاً به مختصاً بتدبيره ؛ فإذا كان مجرداً عنه سمي « روحاً » وإذا كان متصلاً به مختصاً بتدبيره من حيث انبعاث الحياة والحس والحركة فيه سمي « نفساً » أو « روحاً حيوانياً » . وبعبارة أخرى يمكننا القول بأن النفس هي ما تعلقت به أوصاف البشرية ، بخلاف الروح فإنها منزهة عن هذه الأوصاف مجردة عنها .

٧ - فلو أردنا أن نعرف وجه الحق في استعمال ابن الفارض للفظي النفس والروح ، وأن نقف من تضاعيف شعره على حقيقة مذهبه في كل منهما ، لرأينا أن هاتين اللفظتين شائعتان شيوعاً قوياً ظاهراً في ديوانه ، سواء ما كان من هذا الديوان قصائد غزلية ذات وجهين ، أو قصائد صوفية بحتة . وإن ابن الفارض ليستعمل لفظي النفس والروح وغيرهما من الألفاظ التي تجري مجراها كالسر والقلب سواء في تحليله لأطوار الحب ووصفه لأحواله في كل طور ، أم في تصويره لما انكشف له وفتح به عليه من المعارف والحقائق في المشاهدة . ولعل أول ما يلاحظ عليه أنه في استعماله لهذه الألفاظ عامة ، واللفظي النفس

(١) التعريفان - مادة « نفس » ، ص ١٦٤ - ١٦٥ .

(٢) المرجع نفسه - مادة « روح » ، ص ٧٦ - ٧٧ .

والروح خاصة لم يكن متحريراً للدقة والوضوح إلى الحد الذي يتمكن معه من معرفة حقيقة مذهبه في هذه المسألة الدقيقة : هل النفس عنده هي الروح أو هي غيرها . فنحن نقرأ بعض شعره فنحس إحساساً قوياً أن النفس هي الروح والروح هي النفس ، وذلك لأن الشاعر يستعمل اللفظتين على وجه يشعرنا بأنهما مترادفتان ؛ ونقرأ مع ذلك البعض الآخر من شعره فتبين في وضوح وجلاء أن النفس غير الروح والروح غير النفس ، إذ حديث الشاعر في هذا الشطر الثاني من شعره ينتهي بنا إلى أن النفس بشرية مشوبة بشوائب الحس ورغبات البدن ، على عكس الروح فإنها إلهية من عالم الأمر : النفس أقل مرتبة في حجبها ومعرفتها من الروح ، لأن النفس محل للشهوات والحظوظ الباطلة والأمانى الحائلة ، أما الروح فإنها محل الحب الإلهي الذي منحه في عالم الأمر ، ومركز الشهود الذي يدرك فيه الذات الإلهية إدراكاً عينياً لا مدخل للحواس فيه . ومن هنا يكون لابن الفارض مذهبان متناقضان في مسألة هامة كهذه : يرى في أحدهما أن النفس لا تختلف عن الروح ، ويرى في الآخر أنها تختلف ولنضرب لهذا بعض الأمثلة من شعره . قال ابن الفارض :

مالي سوى روجي وباذل نفسه في حب من يهواه ليس بمسرف^(١)
وقال :

٥٨ ومن يتحرش بالجمال إلى الردى رأى نفسه من أنفـس العيش رُدت
ونفس ترى في الحب ألا ترى عنأ متى ما تصدت للصباية صدت
٦٠ وما ظفرت بالود روح مُراحة ولا بالولا نفس صفا العيش ودَّت
وقال في وصف حبه في طوره الذي لم يكن قد خلصت فيه نفسه من رغباتها
وميولها التي هي دائماً الحجاب الكثيف الذي يحول بين المحب وبين محبوبته :

(١) هذا البيت من القصيدة الغائية التي مطلعها :

قلبي يحدني بأنك متلق روجى فداك عرفت أم لم تعرف
ونحن نكتفي بإيراد هذا البيت مثالا على توحيد الشاعر للنفس والروح في القسم الإنساني الإلهي من شعره .

١١٤ أغار عليها أن أهمي مجبها وأعرف مقدارى فأنكر غيرتى
١١٥ فتختلس الروح ارتياحاً لها وما أبرى نفسى من توهم مُنية^(١)

فهذه الأبيات تكفي لإظهارنا على أحد المذهبين اللذين يذهبهما ابن الفارض في فهمه للنفس والروح، وفي استعماله لهما على أنهما مترادفتان. على أننا نستطيع أن نلتبس لابن الفارض عذراً إذ يستعمل النفس والروح على هذا الوجه من الترادف في شعره الإنسانى الإلهي، وقد ضربنا له مثلاً بالبيت الأول من الأبيات التي أثبتناها آنفاً ولانستطيع بحال ما أن نلتمس له هذا العذر في الأبيات التي استقيناه من «تائيته الكبرى» وأثبتناها بعد ذلك: فقد كان ابن الفارض في القسم الأول من شعره، وهو الإنسانى الإلهي، شاعراً أكثر مما كان صوفياً؛ فهو يقصد إلى اللفظ وإلى انسجامه وتناغمه مع غيره من الألفاظ أكثر مما يعنى بما ينطوى عليه هذا اللفظ من المعنى أو بما يؤدي إليه من التناقض. وأكبر الظن أن هذا راجع إلى تغلغل العاطفة من نفسه إلى حد بلغ من قوته وعنفه أن أصبح همّ الرجل كله محصوراً في أن يصور لنا حُبّه تصويراً قوياً يتناسب مع ما لهذا الحب على نفسه من سلطان، وأن يعبر عن عاطفته هذا التعبير الصادق الصارخ في الألفاظ التي تكفي لأن تعينه على هذا التعبير. على أننا إن التمسنا له العذر في هذا القسم من شعره فلن نستطيع مع ذلك أن نلتمس له هذا العذر في القسم الصوفي الخالص الذي يتألف من قصيدتيه العظيمة «التائية الكبرى» و«الحمرية»؛ فالشاعر في هاتين القصيدتين صوفي بكل معاني الكلمة، ينزع في بعض الأحيان منزعاً يمكن أن ينبعث بأنه فلسفي على الرغم من شاعريته التي تغلب عليه في كثير من مواطنهما؛ فخلق به - وهو ما هو من صوفية في

(١) يفسر القاشاني النفس والروح في هذا البيت على أنهما مختلفان: إذ يرى أن وجود المنية المشعرة بعيد المحب عن المحبوبة لا ينافي حكم الاتحاد لأن المنية من أحكام النفس وهي بعيدة عن هذا الاتحاد الذي هو من حكم الروح (كشف الوجوه الفرج ١ ص ١٢٦). ونحن نخالفه في ذلك لأن الروح حين تختلس الاستمتاع بالمحبوبة لتستشعر راحة هذا الاستمتاع تكون مشوبة بشائبة الغرض، أو قل تكون نفساً لا تحب المحبوبة لذاتها بل لما يعود عليها من لذة، وهذا شأن النفس التي لم تصف بعد من شوائب البشرية.

هاتين القصيدتين بصفة خاصة — أن يكون أكثر دقة في استعمال الاصطلاحات بحيث لا يؤدي استعماله لما إلى شيء من الخلط بينها .

ولعل معترضاً يعترض فيقول : إن ابن الفارض كان صاحب ذوق ووجد لا صاحب عقل وتفكير ، وإن « التائية الكبرى » خاصة ليست إلا ثمرة مباشرة من ثمرات الغيبة التي اختلفت على نفسه بين حين وحين : فكيف إذن تطلب إلى رجل هذه حاله أن يعتمد إلى الدقة فيما يصدر عنه من الآثار ؟ غير أننا ندفع هذا الاعتراض بالحقيقة الواقعة وهي أن في « التائية الكبرى » نفسها أبياتاً صدرت عن الشاعر في حال الغيبة وكانت متأثرة كغيرها بذوقه ووجدته ، وهي مع ذلك غاية في دقة الألفاظ والعبارات ، ولقد يسرف الشاعر في هذه الدقة إلى الحد الذي يرجح لدينا كفة العقل المفكر الواعي بما يفكر فيه على كفة الغيبة أو اللاوعي ؛ ودليلنا على صحة ما نذهب إليه الأبيات التي يتحدث فيها عن النفس والروح فيفرق بينهما في وضوح تفرقة تكشف عن طبيعة كل منهما وتبين أن ما يطلق عليه اسم النفس مختلف عما يطلق عليه اسم الروح . وإذن فكيف يكون ابن الفارض دقيقاً وغير دقيق في قصيدة واحدة خضعت فيها نفسه لحالة نفسية واحدة ؟ وكيف يفرق مرة بين النفس والروح ، ولا يفرق بينهما مرة أخرى ؟

٨ — على أننا إذا استثنينا من شعر ابن الفارض الأبيات التي يقع فيها الخلط بين النفس والروح ، رأينا أن القاعدة العامة عنده هي التفرقة بينهما ، وأنه في إثبات هذه التفرقة إنما يتمشى مع كثير من المحققين من أهل السنة الذين أشار إليهم القشيري في رسالته ، وأوجزنا لك مذهبهم في تقدمتنا لهذا الموضوع الذي نحن بصددده . وإن مثله في هذا التفريق كمثل هؤلاء المحققين في موافقتهم لتعاليم القرآن الكريم الذي فاضت آياته بذكر النفس والروح ، وبإثبات الخصائص التي تميز إحداهما من الأخرى^(١) : فنحن نلاحظ أن ابن الفارض حين يتحدث

(١) « ثم سواء ونفخ فيه من روحه » (سورة السجدة ٣٢ : آية ٩) ، « ويسألونك عن الروح ، قل الروح من أمر رب وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » (سورة الإسراء ١٧ : آية ٨٥) ، « كل نفس ذائقة الموت ، ونبلوكم بالشر والخير فتنة ، وإلينا ترجعون » (سورة الأنبياء ٢١ : آية ٣٥) —

عن النفس في هذه المرة إنما يصورها لنا من حيث هي شهوية ، ومتلبسة بالحس ، ومصدر للشر ، لا يمكن أن تتحد مع الله إلا إذا خلصت من شهواتها ، وهتكت حجاب حواسها . واسمع إلى الشاعر وقد تحدث على لسان المحبوبة التي تظهر له أن حبه لها ناقص لم يكمل بعد لأن بعض أوصافه النفسية ما زالت عالقة به وهي تريده فانياً عن هذه الأوصاف النفسية :

وقد آن أن أبدى هواك ومن به ضناك بما ينني ادعائك محبتي ٩٧
حليف غرام أنت لكن بنفسه وإبقاك وصفاً منك بعض أدلتي
فلم تهوني ما لم تكن فيّ فانياً ولم تفن ما لا تجتلي فيك صورتى ٩٩

واسمع إليه أيضاً حيث يقول عن النفس :

هي النفس إن ألقمت هواها تضاعفت قواها وأعطت فعلها كل ذرة ٥٩٩

وحيث يقول عن مجاهدته لنفسه وما أثمرته هذه المجاهدة من سمو النفس عن عالم المحسوسات :

ولما نقلت النفس من ملك أرضها بحكم الشرا منها إلى ملك جنة ٤٦١
وقد جاهدت واستشهدت في سبيلها وفازت ببشرى بيعها حين أوفت
سمت بي بلجمعي عن خلود سمائها ولم أرض إخلادى لأرض خليفتي^(١) ٤٦٣

«= إذا السماء انفطرت ، وإذا الكواكب انتثرت ، وإذا البحار فجرت ، وإذا القبور بعثرت ، علمت نفس ما قدمت وأخرت » (سورة الانفطار ٨٢ : آيات ١ - ٥)

(١) يريد الشاعر أن يقول : لما نقلت نفسى مما ملكته في أرضها إلى ملك سماه الجنة بحكم الشراء والحال أنها جاهدت في سبيل الله فصارت شهيدة ففازت ببشرى بيعها حين أوفت ، رفعت بسببى لأجل جمعى بين الظاهر والباطن والدنيا . والآخرة عن خلود سماه الجنة ولذاتها ، والحال أنى كرهت إخلادها إلى أرض القالب المضافة إلى خليفتي . وهذه المبايعه بما فيها مذكورة في قوله سبحانه : « إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة ، يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون ، وعداً عليه حقاً في التوراة والإنجيل والقرآن ، ومن أوفى بعهده من الله ، فاستبشروا ببيعكم الذى بايعتم به ، وذلك هو الفوز العظيم » (سورة التوبة ٩ : آية ١١٠) ، ومن الشرائط المعنوية في صحة هذه المبايعه الجهاد في سبيل الله مع الشيطان والهوى . والطبيعة والانخلاع عن الحياة الدنيا بالشهادة في سبيله ، دل عليها قوله تعالى : « يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون » وإلهاء في سبيلها عائده إلى المحبوبة . واللام في « لأرض خليفتي » ؛ بمعنى إلى . وأضاف الأرض إلى خليفته لأن النفس الإنسانية خليفة الله في أرض القالب =

وحيث يصف حاله ، وقد خلصت نفسه من حجاب الحس ، فوصلت إلى
مقام الجمع ، وشاهدت الحقيقة التي لم تكن لتتكشف لها قبل ذلك :

وأستار لبس الحس لما كشفها	وكانت لها أسرار حكيمى أرخت ٥٢٥
رفعت حجاب النفس عنها بكشفي الـ	نقاب فكانت عن سؤالي مجيبتي
وكنت جلامرأة ذاتي من صدا	صفاتي ومعنى أحذقت بأشعة
وأشهدتني إيباي إذ لاسواي في	شهودي موجود فيقضي بزحمة
وأسمعني في ذكرى اسمي ذاكري	ونفسي بنفي الحس أصغت وأشمكت
وعانقتني لا بالتزام جوارحي الـ	جوانح لكني اعتنقت هويتي
وأوجدتني روعي وروح تنفسي	يعطر أنفاس العبير المفتت
وعن شركاء وصف الحس كلي منزه	وفيّ وقد وحدت ذاتي نزهتي ٥٣٢

ألتري إلى هذه الأبيات أنها تدور جميعاً حول نقطة واحدة هي أن النفس محجوبة بحسها عن الحقيقة العلة ، وأن حجابيتها هذه أشبه ما تكون بالصدأ الذي يتراكم على صفحة المرأة ، ولكن نبي الحس عن النفس يؤدي بها إلى إدراك الحقيقة الواحدة وشهود الذات التي تسقط معها الكثرة والتعدد ، وهما أثر من آثار التباس النفس بالحس . وعلى هذا النحو من الإبانة عن طبيعة النفس يتحدث ابن الفارض في هذه الأبيات وفي غيرها مما أغفلنا ذكره^(١) - إذ لو ذكرنا كل ما صدر عنه في هذه المسألة لتجاوزنا القصد وخرجنا عن الغاية. فهو يذهب إلى أن النفس مركز للصفات الحسية والشهوات البدنية والأخلاق المذمومة مما يحول بينها وبين الاتصال بالحق ، وشعورها باتحادها معه ، وشهودها له .

٩ - فإذا أردنا بعد معرفتنا لطبيعة النفس عند ابن الفارض أن نتعرف طبيعة

= يتصرف فيها بمشيئته . (المقاشاني: كشف الوجوه الغر ، لمعان نظم الدر ، ج ٢ ص ٨١ - ٨٢) ، وقد أخذ الشاعر في الأبيات التي تبدأ بالبيت ٤٦٣ وتنتهي بالبيت ٤٧٧ في وصف حاله الموحدة حيث خلص من كل العلائق التي خضعت لها نفسه ، وتأثرت بها في هذا العالم السفلي الذي كفى عنه بأرض خليفته يعنى البدن الذي تصرفه النفس الإنسانية :

(١) انظر التائية الكبرى : الأبيات ١٥٩ - ١٦٣ و ٢٢٦ - ٢٣٢ و ٤٥٢ و ٥٣٩ - ٥٤٠ .

الروح وكيف كان الشاعر يثبت لكل من الطبيعتين ما يميز إحداهما عن الأخرى، رأينا أن أخص ما تمتاز به الروح سبقها في الوجود على البدن : فهي موجودة في عالم الأمر قبل أن يوجد البدن في عالم الشهادة ، وهي مستقلة في حياها للذات وفي معرفتها لها استقلالاً تاماً عن البدن وحواسه : إذ هي لا تتخذ موضوع معرفتها من المظاهر الخارجية للذات ، ولكنها تتخذ هذا الموضوع من الذات نفسها . وإليك بعض الأبيات التي يذكر فيها ابن الفارض الروح بما يميزها عن النفس ، أو قل بما يجعلنا نميزها عنها . فقد قال ضمن ما كان يخاطب به محبوبته واصفاً حبه لها بأنه قديم قائم بنفسه لا بغيره ، ودليله على ذلك القدم سبق روحه على بدنه في الوجود :

وبعد فحالي فيكِ قامت بنفسها
وبينتي في سبق روجي بنيتي ٤١
وقال في هذا المعنى :

مُنحت ولاها يوم لا يوم قبل أن
فنت ولاها لا بسمع وناظر
وهمت بها في عالم الأمر حيث لا
ظهور وكانت نشوتي قبل نشأتى ١٥٨
وقال أيضاً :

فخذ علم أعلام الصفات بظاهرا
وفهم أسامى الذات عنها بباطن الـ
ظهور صفاتي عن أسامى جوارحي
رقوم علوم في ستور هياكل على
وأسماء ذاتي عن صفات جوانحي
رموز كنوز عن معاني إشارة
معالم من نفس بذاك عليمه ٥٣٧
عوامل من روح بذاك مشيرة
مجازاً بها للحكم نفسي تسمت
ما وراء الحس في النفس ورت
جوازاً لأسرارها الروح سررت
بمكنون ما تخفى السرائر جفت ٥٤٢

فهذه الأبيات الأخيرة على ما فيها من رمز وأغاز تضع أيدينا على فرق جوهرى بين النفس والروح :

هو أن موضوع المعرفة النفسية ليس إلا الأشياء المحسوسة التي تظهر عن الذات في العالم الخارجي (البيت ٥٣٧) ، على حين أن موضوع المعرفة الروحية هو

أسماء الذات التي ليست في الحقيقة إلا الذات متممة بصفة كاسم « الرحيم » فإنه ليس شيئاً آخر غير ذات الله متممة بصفة البيت ٥٣٨ . وهذا دليل واضح على أن موضوع المعرفة الروحية أسمى وأخفى من موضوع المعرفة النفسية .

ومع أن الأبيات التي أوردناها قد تكنى لبيان الفرق بين النفس والروح ، إلا أن ابن الفارض لا يقف عندها ، بل يتجاوزها إلى أبيات أخرى قد تكون أقوى في مدلولها من التي أثبتناها آنفاً . فاسمع إليه حيث يتحدث عن نفسه وقد اتحدت ذاته بذات المحبوبة وصفاتها اتحاداً تاماً :

وإني وإياها لنداتٌ ومن وشي	بها وثى عنها صفات تبدت ٣٩٩
فذا مظهر للروح هادي لأفقهها	شهوداً بدا في صيغة معنوية
وذا مظهر للنفس حادي لرفقهها	وجوداً عدا في صيغة صورية (١)
ومن عرف الأشكال مثل لم يشبه	هـ شرك هدى في رفع إشكال شبهة ٤٠٢

والذي يعيننا من هذه الأبيات البيتان الثاني والثالث : فهما من غير شك أدل على التفريق بين النفس والروح : فالبيت الثالث قد جعل وظيفة النفس محدودة بإدراك الوجود كما يبدو في الصور الحسية بخلاف البيت الثاني ، فإنه حدد

(١) أشار الشاعر بهذا الأول إلى الواشى وبالثانية إلى اللاحي . وأخبر عن الواشى بأنه مظهر للروح أي معاون مد من قوالم أظهرته على كذا أي أعلىته . وأخبر عن اللاحي بأنه مظهر مغلب للنفس ، وذلك لأن الملك جند من جنود الروح إذا ألم بالقلب يقوى الروح ويظهره على النفس ، فيرق إلى معراج الذات بانقلابه عن شرك النفس ؛ والشيطان من جنود النفس إذا ألم بالقلب يقوى النفس ويظهرها على الروح فينزله إلى مهواة الطبيعة وقواها اللواتي هي رفقاء النفس . ثم أخبر عن الواشى بأنه يهدي الروح إلى أفقها وهوالذات الأحذية ، وعن اللاحي بأنه حاد لرفقها أي يسوق النفس إلى رفقائها وهي القوى الجسمانية شهوية وغضبية وحسية ومحركة . وعلل الهداية بالشهود والشوق بالوجود لأن المقصود من هداية الروح إلى أفقها شهود الذات ، ومن شوق النفس إلى القوى الجسمانية وجود حياة الجسم المنوط بتدبير النفس وإعمال القوى . ووصف الشهود بأنه بدا في صيغة أي في هيئة معنوية ، يعني ليس مثل شهود البصر صور المرئيات في عالم الشهادة ، لأنه يستدعي أيتها ووضعاً وكيفاً تعالي الذات الأحذية عنه . ووصف الوجود بأنه عدا أي سرى من عدا يعدو عدواً إذا أسرع ، في صيغة ، أي فطرة صورية منسوبة إلى الصور : لأن الوجود المنوط بتدبير النفس وبقاء القوى جسماني يتعلق بالصور . (كشف الوجوه الغر ، ج ٢ ، ص ٣٩ - ٤١) .

وظيفة الروح يجعلها شهوداً للمعاني التي ليس لها وجود خارجي يتعين بأين أو كيف أو وضع . ويؤيد هذا كله ما ذكره ابن الفارض في هذا البيت :

فبالتنفس أشباح الوجود تنعمت وبالروح أرواح الشهود تهنت ٤٠٥

وديوان ابن الفارض على ضآلته حافل بالأبيات التي تدل دلالة قوية على الفرق بين النفس والروح^(١) . وأكبر الظن أن ما أوردناه من هذه الأبيات كاف لإثبات ما نقصد إليه من إظهار هذا الفرق . وجملة القول أن لابن الفارض مذهبين في النفس والروح ، وأن كلا من هذين المذهبين مناقض للآخر ، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك آنفاً ، ورأينا أن الاعتذار عن هذا التناقض بأن ابن الفارض كان صاحب ذوق وحال ، ولم يكن صاحب عقل وتفكير لا يصح الاقتناع به . وكل الذي نستطيع أن نعلل به خلط الشاعر واضطرابه في هذه المسألة هو أن منطق الذوق والحال عنده لم يكن سليماً في كل الأحيان ، بل هو سليم في بعضها ، ومريض سقيم في بعضها الآخر . ولو كان سليماً أبداً لما تحدث ابن الفارض عن النفس والروح بلغة واحدة مرة وبلغتتين مختلفتين مرة أخرى . ومهما يكن من شيء فإن المذهب الثاني لابن الفارض ، وهو الذي يفرق فيه بين النفس والروح ، أكثر ملاءمة لطبيعة الأشياء من المذهب الأول الذي يخلط بينهما . ولإذن نحن نستطيع أن نقول إن للحب والمعرفة عند ابن الفارض أداتين مختلفتين : إحداها النفس ، والأخرى الروح : النفس منجذبة إلى عالم الطبيعة ، متعلقة بالصور الحسية ؛ والروح منجذبة إلى الذات ، قادرة على الاتصال بها والمشاهدة لها : هذه تحب الحقيقة المجردة وتعرفها ، وتلك تحب مظاهر هذه الحقيقة وتعرفها . وفرق ما بين الحيين والمعرفتين كفرق ما بين الأداتين والموضوعين .

١٠- ولكن ما عسى أن يكون مكان البدن من النفس والروح ، وما ينكشف لهما من المعارف ؟ ينظر ابن الفارض إلى البدن نظرة لاتقل في قيمتها

(١) انظر التائية الكبرى : الأبيات ٤٢٥ - ٤٢٩ و ٤٣٧ - ٤٤٠ .

النفسية عن نظرة علماء النفس : فالبدن عنده محل الإحساسات ، والروح محل المعاني الخفية المقابلة للمحسوسات الظاهرة ؛ وبعبارة أخرى نقول مع ابن الفارض إن حواس البدن تدرك بواسطة النفس المتعلقة به صور الأشياء في عالم الشهادة ، على حين أن الروح بفضل تجردها عن البدن وحواسه تدرك معاني هذه الصور في عالم الغيب . وانظر إلى قوله في هذين البيتين :

أروح بقلب بالصباية هائم وأغدو بطرف بالكابية هام
قلبي وطرفي ذا بمعنى جماها مبعني وذا مغري بلين قوام^(١)

وإلى قوله :

فالعين تهوى صورة الحسن التي روي بها تصبوا إلى معنى خفي^(٢)
لترى أن الإدراك عند شاعرنا على ضريين ، لكل منهما أداة خاصة به :
إدراك حسي وأداته الحواس الظاهرة كالعين مثلا ، وإدراك قلبي أو روي
وأداته القلب أو الروح . وموضوع الإدراك الحسي كل ما يقع تحت الحس
من المظاهر الخارجية كالصور الحسنة مثلا ، وموضوع الإدراك الروحي كل
مالايمت إلى الحس بصلة من المعاني . ولا يقف ابن الفارض عند حد التفريق بين
الصورة والمعنى ، بل إنه يجاوزه إلى شيء آخر فيفرق بين الصورة المحسوسة والصورة
المتخيلة التي تقوم في الذهن بعد غيبة الصورة المحسوسة عن الحس ، فهو يقول
متحدثاً عن محبوبته في صيغة الجمع :

(١) لعل ابن الفارض يستعمل «القلب» هنا بمعنى الروح لأنه خص القلب بإدراك معنى الجمال ،
بعكس العين فإنها مدرجة لمظهر الجمال في القوام اللين : فالقلب كالروح مدرك المعاني لا للظاهر.
وإبن الفارض هنا كثير من الصوفية حين يطلقون ألفاظاً عدة على شيء واحد كأن يسمى الغزالي مثلا
أداة الحب والمعرفة بالقلب والعقل والنور والبصيرة (إحياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٢٥٥)
(٢) الصورة الجسمية جوهر بسيط لاجود لمحلله دونه ، قابل للأبعاد الثلاثة المدركة من
الجسم في بادي النظر ؛ وهي الجوهر الممتد في الأبعاد كلها ، المدرك في بادي النظر بالحس (التعريفات
مادة « صورة » ص ٩١) . والمعاني هي الصور الذهنية من حيث إنه وضع بإزائها الألفاظ ، والصور
الحاصلة في العقل . والمعنوي هو الذي لا يكون للسان فيه حظ ، وإنما هو معنى يعرف بالقلب (نفس
المرجع ، مادة « معنى » ، ص ١٤٩) .

وما يروحوا معنى أراهم معى فإن نأوا صورة فى الذهن قام لهم شكل

وليس من شك فى أن هذا البيت يذكرنا بما ذهب إليه فياسوف عظيم هو ابن سينا فى تحليله للنفس الإنسانية ، ففرق بين المحسوس والمتخيل قائلاً : « الشئ قد يكون محسوساً عندما يشاهد ، ثم يكون متخيلاً عند غيبته ، تتمثل صورته فى الباطن كزيد الذى أبصرته مثلاً إذا غاب عنك فتخيلته . . . » (١) .

١١ - نستخلص من كل ما تقدم أن الإنسان فى نظر ابن الفارض روح ونفس وبدن ، وأن لكل من هذه الأشياء الثلاثة ما يميزه من الآخر سواء فى موضوعه أم فى طبيعته . وليس معنى هذا أن فى الإنسان جزءاً مستقلاً عن غيره من الأجزاء سُمى الروح واختص بإدراك المعانى الخفية ، وجزءاً ثانياً مستقلاً سُمى النفس واختص بتدبير البدن ، وجزءاً ثالثاً سُمى البدن ذا الحواس واختص بإدراك الصور المحسوسة ، بل الإنسان المؤلف من هذه الأجزاء هو وحدة بعضها مسخر لبعض ، ومتصل بعضها ببعض . ويستدل ابن الفارض على هذه الوحدة بدليل استمدته من تجاربه الذوقية شأنه فى كل شعره الصوفى ذى النزعة الفلسفية : فهو لا يرى فى تعدد الحواس واختصاص كل منها بمدركات معينة قطعاً فى هذه الوحدة ، إنما الإنسان عنده وحدة على الرغم من الإحساسات المختلفة التى تحسها نفسه بطريق الحواس المتعددة ، ولم تختص كل حاسة بنوع خاص من المحسوسات إلا من حيث الظاهر : فالإنسان حين يسمع صوتاً أو يرى لوناً ليست أذنه هى التى تسمع ولا عينه هى التى ترى ، ولكن الأذن والعين وأضربهما من الحواس ليست إلا محال لإدراكات نفس واحدة هى هى بعينها التى تسمع وترى وتلمس . . . إلخ . وإليك الأبيات التى يصور فيها الشاعر هذه الوحدة تصويراً يبين لنا أن كل الملكات التى تبدو لنا منفصلاً بعضها عن بعض فى البدن إنما تكون موحدة فى النفس بحيث لا يكون ثمة تمايز بينها . قال ابن الفارض :

(١) الإشارات والتنبيهات ، ليدن سنة ١٨٩٢ ، ج ١ ، ص ١٢٢ - ١٢٣ .

فلفظٌ وكَلَى لى لسانٌ محدثٌ
 وسمع وكلى بالندى أسمع الندى
 ولحظٌ وكلى فى عىنٌ لعبرتى ٥٤٦
 وكلى فى رد الردى يد قوّة
 ومعانى صفاتٍ ماورا اللبس أثبتت
 وأسماء ذات ماروى الحس بثت ٥٤٨

وقال أيضاً :

وكلى لسانٌ ناظر مسمعٌ يد
 فعينى ناجت واللسان مشاهدٌ
 لنطق وإدراك وسمع وبطشة ٥٧٩
 وينطق منى السمع واليد أصغت
 وسمى عين تجتلى كل ما بدا
 وعينى سمع إن شدا القوم تنصت ٥٨١

إلى أن قال :

وما فى عضوٍ يخص من دون غيره
 ومنى على أفرادها كل ذرّة
 بتعيين وصف مثل عين البصيرة ٥٨٦
 جوامع أفعال الجوارح أحصت
 يناجى ويصغى عن شهود مُصرّف
 بمجموعه فى الحال عن يد قدرة ٥٨٨

ألا ترى إلى هذه الأبيات أنها صريحة فى التعبير عن هذه الفكرة التى سيطرت على نفس ابن الفارض ، وأبّت إلا أن تظهر فى صور مختلفة فى ديوانه عامة وتائته الكبرى وخمريته خاصة ، وأعنى بها فكرة الواحدية : فليست أعضاء البدن وحواسه هى التى تسمع وتتكلم وتبصر ، ولكنها النفس فى جملتها هى التى تقوم بهذه الوظائف جميعاً . ولقد تمثلت هذه الوحدة عندما يصل السالك إلى مقام الجمع حيث تختلط وظيفة حاسة معينة بوظيفة حاسة أخرى ، فيحس الإنسان بإحدى حواسه ما كان يحسه بالحواس الأخرى بحيث إذا تكلم الإنسان أصبحت نفسه كلها لساناً ، وإذا أبصر صارت نفسه كلها عيناً ، وإذا سمع كانت نفسه كلها أذناً ، وهكذا فى بقية الحواس .

هذا ما تظهرنا عليه « التائية الكبرى » من خلال وصف ابن الفارض لحاله فى الطور الثالث لحبه كما بيناه فى الفصل الثانى من الكتاب الثانى ؛ ولكن ابن الفارض يتناول هذه الوحدة فى خمريته فيصورها لنا فى صورة جديدة تظهر فيها علاقة النفس أو الروح بالبدن : فالشاعر يرى فى هذه القصيدة أن

لطافة البدن نتيجة لطافة الروح ، كما يرى أن روحانية الإنسان تنمو وتزيد بقدر ما تنمو لطافة بدنه وتزيد، فهناك إذن علاقات متبادلة بين الروح والبدن ، كما يظهرنا على ذلك قول الشاعر في هذا البيت :

ولطف الأواني في الحقيقة تابع للطف المعاني والمعاني بها تنمو^(١) ٢٧

على أن ابن الفارض يذهب إلى أبعد من هذا ، إذ يرى أن التفريق بين الروح والبدن تفريقٌ ظاهري ، والحقيقة أن الروح والبدن شيء واحد ، أوهما على أقل تقدير مشتركان في المصدر الذي صدرنا عنه . ولو تأمانا قول شاعرنا في البيت التالي وما يشتمل عليه من الرمز :

وقد وقع التفريق والكل واحد فأرواحنا خمر وأشباحنا كرم^(٢) ٢٨

لرأينا أن التفريق بين الأرواح والأبدان مثله كمثل التفريق بين الخمر والكرم ، هذا مادي ، وتلك روحانية ، والحقيقة أنهما من أصل واحد .

وقد ذهب صوفي مصري محدث مذهب ابن الفارض في هذه الوحدة ، وإن كان يصورها في صورة تختلف عن صورة شاعرنا اختلافاً ظاهراً ، فإن الفكرة التي يريد إثباتها كل منهما واحدة ، وأعني بهذا الصوفي حسن رضوان صاحب « روض القلوب المستطاب » ، إذ يرى أن الأصل في النفس الوحدة لا التعدد، وأن ما يتعدد فيها إنما هي أحوالها التي تختلف عليها في سيرها : فهي أمانة لوامة وملهمة مطمئنة ، وراضية مرضية كاملة^(٣) ؛ فالنفس هنا واحدة برغم تعدد أحوالها ، هي أمانة بالسوء من حيث خضوعها لسلطان البدن ، وهي متصفة بغير هذا الوصف مما ذكر من حيث تجردها عن البدن ؛ ولكنها على كثرة هذه

(١) الأواني كناية عن الأبدان ، والمعاني كناية عن الأرواح كما يبدو ذلك واضحاً من البيت الذي يأتي بعد ، وهو :

وقد وقع التفريق والكل واحدة أرواحنا خمر وأشباحنا كرم ٢٨
(٢) الخمر أو المدامة في خمرية ابن الفارض كناية عن شراب المحبة الإلهية وهي روحانية. والكرم

كناية عن الوجود الممكن الحادث وهو مادي .

(٣) روض القلوب المستطاب ، ص ١٤٠ .

الأوصاف ، وتعدد الأحوال ، هي هي النفس . ولعل ابن الفارض وحسن رضوان فيما ذهبوا إليه يشبهان الغزالي من بعض الوجوه ؛ فابن الفارض يوحد النفس مرة ، ويوحد النفس والبدن مرة أخرى ، وحسن رضوان يرحم النفس ؛ وأما الغزالي فإنه يتفق معهما في فكرة التوحيد ، إلا أن هذا التوحيد لا ينصب عنده إلا على القوى الباطنية : فقد ذكر عنه ابن سبعين في أحد كتبه المخطوطة المحفوظة ببرلين ، نصاً يظهرنا على أن الغزالي يعتقد في العقل ما يعتقد الفيناغوريون ، إذ يطلقون العقل على الذي يطلقون عليه النفس ، وهذا يفهم من كلامه في « المعارج العقلية » وفي « شرح عجائب القلب » عندما قال : « جميع ذلك لطيفة » (يعني العقل والروح والنفس) . ويظهر ذلك أيضاً في تقسيمه للأرواح في « مشكاة الأنوار » وما أشار إليه في « كيمياء السعادة » . . وإن كان الحكماء يطلقون النفس على ما يطلقون عليه العقل ، ويقولون بأن الجواهر الروحانية لا تتنوع ، ولا تختلف ، فإنهم لا يضيِّعون الرتب العقلية والعقول المادية .. (١) .

ومهما يكن في مذهب الغزالي من الوجوه القابلة للنقد والتجريح — وقد لاحظها ابن سبعين — فإن الذي يعنينا هنا أن نثبت أن الغزالي وابن الفارض وحسن رضوان متشابهون في فكرة الوحدة التي وجهت مذهب كل منهم ، إلا أن الغزالي قصرها على القوى الباطنية ، وحسن رضوان على الأحوال النفسية ، وابن الفارض جاوزهما إلى القوى الباطنية والوظائف الجسمية ، فكان بهذا أغرق في الوحدة منهما ؛ ناهيك بأن النفس التي يتحدث عنها ابن الفارض ، ويتخذ منها أداة لحبه ومعرفته ، ليست من قبيل النفس الناطقة أو العقل الذي يشيع ذكره في كثير من كتب الغزالي وغير الغزالي من الصوفية المتفاسفين والفلاسفة الأصليين ؛ إنما النفس الفارضية ملكة باطنية أو هي مركز للشعور والوجدان وما يتصل بالشعور والوجدان من حب ومعرفة . وهي فوق هذا كله لا تمت إلى العقل النظري بصلة ، وإن ابن الفارض ليذهب مذهباً صريحاً في ازدواج العقل وإنكار قيمة كل علم يستفاد به ، كما يدل على هذا قوله :

أسافر عن علم اليقين لعينه
وأشددني عنى لأرشدني على
وأسألني رفعي الحجاب بكشفي الـ

إلى حقه حيث الحقيقة رحلتى (١) ٥١٤
لساني إلى مسترشدى عند نشدني
نقاب وبى كانت إلى وسيلتى ٥١٦

إلى أن يقول :

إلى أن بدا منى لعيني بارق
هناك إلى ما أحجم العقل دونه
فأسفرت بشراً إذ بلغت إلى عن
وأرشدتني إذ كنت عنى ناشدى
وأستار لپس الحسّ لما كشفها
رفعت حجاب النفس عنها بكشفي الـ
وكنت جلا مرآة ذاتى من صدا
وأشهدتني إياى إذ لا سوى فى

وبان سنى فجرى وبانت دُجنتى ٥٢١
وصلتُ وبى منى اتصالى ووُصلتى
يقين يقينى شدّ رحل لسفرتى
إلى ونفسى بى على دليلتى
وكانت لها أسرار حكمتى أرحمت
نقاب فكانت عن سؤالى مجيبتى
صفاتى ومنى أهدت بأشعة
شهودى موجود فيقضى بزجة ٥٢٨

فأنت ترى من هذه الأبيات جميعاً أن ابن الفارض أبعد ما يكون عن الأخذ
بفكرة نفس ناطقة أو عاقلة ، وأشد ما يكون إنكاراً لقدرة العقل على المعرفة
اليقينية ، وتمسكاً بأن النفس إذا خلصت من حجاب الحس كانت قادرة على
الوصول إلى الشهود الذى تنكشف لها فيه الحقيقة العليا ، التى يعجز العقل عن
إدراكها ولا يجزؤ على كشفها .

١٢ - يبنى على ما تقدم أن يكون للمعرفة ضربان : أحدهما يستدل فيه
العارف بظواهر الأفعال والصفات على الذات ، وثانيهما لا يعنى فيه العارف بظواهر
الأفعال والصفات ، وإنما هو منصرف عن هذا الظاهر ومقبل بكل نفسه على

(١) علم اليقين - على موجب اصطلاح الصوفية - ما كان بشرط البرهان ، وعين اليقين
ما كان بحكم البيان ، وحق اليقين ما كان بنعت العيان : فعلم اليقين لأرباب العقول ، وعين اليقين
لأصحاب العلوم ، وحق اليقين لأصحاب المعارف (الرسالة التشريعية ص ٤٤) . وقيل علم اليقين
ظاهر الشريعة ، وعين اليقين الإخلاص فيها ، وحق اليقين المشاهدة فيها (التريفات ، مادة «حق
اليقين» ص ٦٢) .

ما وراءه ، وهو الذات التي تعرف عن طريقها أسماؤها وصفاتها وأفعالها . وليس من شك في أن الضرب الثاني أرقى وأكمل من الضرب الأول من حيث إنه طريق لا تسلكه إلا النفوس الصافية والقلوب النقية التي تحملها العناية الإلهية من عالم الظاهر والكثافة إلى عالم الباطن واللطافة . وقد أشار ابن الفارض إلى هاتين المعرفتين في قوله على لسان الله في الأبيات التالية :

ومدح صفاتي بي يوفق مادحي لحمدى ومدحى بالصفات مذمتى ٥٣٣
فشاهد وصفي بي، جليسى وشاهدى به لاحتجاني لن يحل بحلتى
وبى ذكر أسائى تيقظ رؤية وذكرى بها رؤيا توسن هجعتى
كذلك بفعلى عارفى بي جاهل وعارفه بي عارف بالحقيقة ٥٣٦

وهنا يظهر مرة أخرى ازدياد ابن الفارض للعلم الذى يأتي عن طريق الاستدلال بفعل الله أو صفته على ذاته : فإن من يشاهد الصفات عن طريق الذات عارف بالحقيقة واصل إليها ، على عكس من يعرف الذات أو يشاهدها عن طريق صفاتها فإنه لن يعرفها أو يصل إليها حقيقة . وكذلك من يعرف الأسماء عن طريق الذات أشبه ما يكون بيقظ يرى مشهوداً حقيقياً لا تخيالياً ، على عكس الذى يعرف الذات عن طريق الأسماء فإنه أشبه ما يكون بنائم يرى خيالاتاً لا تلتقي عن طريق الحقيقة . ومثل هذا التحقير لشأن كل معرفة صفاتية أو اسمائية لا تأتي عن طريق الذات مباشرة ، يمكن أن يقال في المعرفة الأفعالية ، إذ يستبدل فيها العارف على ذات الله بأفعاله ، ومن كان كذلك فهو في نظر ابن الفارض جاهل بالحقيقة . ومن هنا ترى أن ابن الفارض في تحقيره للمعرفة الاستدلالية ، أو قل للعلم الاستدلالي ، وإكباره للمعرفة المباشرة ، لا يفعل أكثر من أن يقدم لنا رأى الصوفية في العلوم الظاهرة من حيث إنها أقل قيمة من العلوم الباطنة : فعلم الظاهر عند شاعرنا أشبه ما يكون بالمراب الذى يحسبه الظمان ماء حتى إذ دنا منه لم يجده شيئاً ، كما يشير إلى هذا بقوله لمريده :

منحتك علماً إن ترد كشفه فردٌ سبيلي وإشروع في اتباع شريعتى ٢٨٦
فتنبع صدى من شراب نقيعه لدى فدعنى من شراب بقيعة

ودونك بحراً خضته وقف الألى بساحله صوناً لموضع حرمتى ٢٨٨

إلى أن يقول لهذا المرید أيضاً :

فطب ياطوى نفساً فقد سدت أنفوس ال عبياد من العباد فى كل أمة ٢٩٦

وفزّ بالعللا وافخر على ناسك علا بظاهر أعمال ونفس تزكت

وجزّ مثقلاً لو خوف طفت موكلاً بمنقول أحكام ومعقول حكمة ٢٩٨

وعلى هذا النحو من إثبات علم الباطن على علم الظاهر ، يوافق ابن الفارض غيره من الصوفية موافقة تامة ، ولا يكاد يختلف عنهم إلا فى طريق الأداء الذى يسلكه فى التعبير عما يقصد إليه : فهو — وإن كان مختلفاً مع الغزالي الفيلسوف فى أن النفس عند هذا الأخير يمكن أن تفهم فى بعض كتبه على أنها عقل ، فى حين هى عند شاعرنا شىء مخالف للعقل تماماً — متفق هنا مع الغزالي الصوفى اتفاقاً لا غبار عليه فى تقسيمه العلوم إلى ظاهرة وباطنة ، وفى تفضيله لهذه على تلك ؛ فالغزالي الفيلسوف إن كان يرى فى « المعارج العقلية » وفى « كيمياء السعادة » و« مشكاة الأنوار » أن يطلق العقل على ما يطلق عليه النفس ، فإنه كصوفى يرى فى « رسالته اللدنية » أن العلم الإنسانى يحصل من طريقين : أحدهما التعلم الإنسانى ، والثانى التعلم الربانى ، فأما الطريق الأول فطريق معهود ومسلك محسوس يقر به جميع العقلاء ؛ وأما التعلم الربانى فهو عند الغزالي على وجهين : أحدهما من خارج وهو التحصيل بالتعلم ؛ والآخر من داخل وهو الاشتغال بالتفكير ؛ والتفكير فى الباطن بمنزلة التعلم فى الظاهر ؛ فإن التعلم استفادة الشخص من الشخص الجزئى ، والتفكير استفادة النفس من النفس الكلى ؛ والنفس الكلى أشد تأثيراً وأقوى تعليماً من جميع العلماء والعقلاء ؛ والعلوم مركوزة فى أصل النفوس بالقوة كالبئر فى الأرض والجوهر فى قعر البحر أو فى قلب المعدن^(١). ويسمى الغزالي العلم الذى يحصل عن الطريق الربانى الباطن بالعلم اللدنى ، وهو عنده عبارة عن شريان النور الإلهامى^(٢) وهذا

(١) الرسالة اللدنية ، القاهرة ١٣٢٨ هـ ، ص ٢٣ - ٢٤ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٣٦ .

هو بعينه ما يكفى عنه ابن الفارض بالشراب الذى تقيعه لديه وذلك فى البيت ٢٨٧ من «التائية الكبرى»، أى العلم الذى لم يستفده من غيره ، وهو خير عنده من العلم الذى يحصله الإنسان بطريق التعلم من الغير ، ويكفى عنه بالسراب فى البيت المشار إليه . يضاف إلى هذا أن ابن الفارض كابن عربى يرى أن المعرفة العقلية لاتوصل إلى الذات وإنما طريق معرفة الذات هى المشاهدة التى تحصل للنفس وقد خلصت من حسها وغابت عن إدراكها العقلى كما سبق أن أشرنا إلى ذلك أكثر من مرة . وحسبك أن تنظر فيما نلخص به الشعرانى رأى ابن عربى فى هذه المسألة لترى أن ابن عربى على الرغم من أن النزعة الفلسفية كانت أغلب عليه من النزعة الصوفية الخالصة فى أكثر مؤلفاته ، كان فى مسألة المعرفة كابن الفارض يفضل المشاهدة النفسية على المعرفة العقلية ، فهو يرى أن طلب معرفة ذات الله تعالى يكون عن طريقين : أحدهما طريق الأدلة العقلية ، والآخر طريق المشاهدة ، وأن الدليل العقلى فى رأيه يمنع من المشاهدة ، وأن الدليل السمعى قد أوما إليها ، وأن الدليل العقلى قد منع من إدراك ذات الله تعالى عن طريق الصفة الثبوتية النفسية التى هو فى نفسه عليها ، إذ العقل لا يدرك من الذات إلا صفات السلوب^(١) . ومن هنا نتبين أن العلم اللدنى الذى يأتى من الباطن عند الغزالي ، والمعرفة التى تحصل من المشاهدة عند ابن عربى ، والمعرفة التى تحصل فى الأحوال الذوقية والمواجيد الروحية عند ابن الفارض ، كل أولئك شىء واحد متفق عليه بين ثلاثهم اتفاقاً يظهرنا على أن المذاهب الصوفية على ما فيها من التعدد الناشئ من تعدد أصحابها ، ومن اختلاف كل منهم فى منهجه وأسلوبه ، ليست فى جملتها إلا شيئاً واحداً لا يكاد يختلف عند أحدهم عما هو عليه عند الآخر إلا فى بعض التفاصيل ؛ أما الجوهر أو اللب فمتفق عليه عند سوادهم الأعظم ؛ فهما يكن من تسمية الصوفية لكل من المعرفة العقلية والمعرفة الإلهامية بأسماء مختلفة فيسمون الأولى بالعلم الظاهر وبعلم الدراسة وبالعلم العقلية والنقلية ، ويطلقون على الثانية اسم علم الباطن وعلوم الوراثة والعلم اللدنى ،

(١) الكبريت الأحمر على هامش اليواقيت والجواهر ، ج ١ ، ص ٥٢٧ .

فإنها جميعاً تعبر عن شيء واحد وترى إلى غاية واحدة هي أن المعرفة على ضربين ، تحصل بواسطة أداتين : معرفة عقلية ظاهرة وأداتها العقل ، ومعرفة إلهامية روحانية باطنة وأداتها النفس إذا خلصت من البدن (الروح) . والأخيرة هي التي يؤثرها ابن الفارض ويصطنعها كما فعل غيره ممن سبقوه أو عاصروه أو جاءوا بعده من الصوفية الخالص أو الصوفية المتفلسفين .

..... ١٣ - بقي أن نتعرف كيف اشترك الحب والمعرفة عند ابن الفارض في موضوع واحد ، كما تبيننا من قبل كيف كانا مشتركين في طبيعتهما وأداتهما ؛ وأن نكشف عما ترتب على هذا الاشتراك في الموضوع من أوجه التقابل بين أطوار الحب وبين مراتب المعرفة . ولعل أول ما يبدو للمتأمل في هذا الصدد هو أن ابن الفارض قد اتخذ من الجمال المطلق موضوعاً لحبه ، ومن الذات الأحادية موضوعاً لمعرفته . ولكنه لم ينته إلى حب الجمال المطلق ومعرفة الذات الأحادية دفعة واحدة ، بل هو قد انتقل من حب الحسن المقيد في صورة من الصور الكونية إلى حب الجمال المطلق عن كل قيد أو تعين ، كما انتقل من الوقوف عند معرفة مظاهر الذات وصور أفعالها وتجليات أسماؤها وصفاتها ، إلى شهود الذات ومعرفتها في ذاتها . وليس أدل على هذا الانتقال من أطوار الحب التي حللناها في الفصل الثاني من الكتاب الثاني ، وما سبقت الإشارة إليه في موضعه من هذا الفصل . ومعنى هذا أن ابن الفارض قد انتهى ، سواء في حبه وفي معرفته ، إلى أن أصبح من الذاتيين الذين يقول الجيلي عنهم إنهم من كانت اللطيفة الإلهية فيهم ، إذ العبد إذا تجلى عليه الحق ، وأفناه عن نفسه قام فيه لطيفة إلهية ، وتلك اللطيفة قد تكون ذاتية أو صفاتية ، فإذا كانت ذاتية كان ذلك الإنسان هو الفرد الكامل ، والغوث الجامع ، عليه يدور أمر الوجود ، وله يكون الركوع والسجود ، وبه يحفظ الله العالم^(١) . وليس من شك في أن ابن الفارض فيما انتهى إليه من اتخاذ الذات الإلهية موضوعاً يركز فيه حبه ، ويقصر عليه شهوده ، قد

(١) الإنسان الكامل ، ج ١ ، ص ٤٤ .

انتهى إلى أقصى ما ينتهى إليه محب أو عارف من الكمال . وهذا راجع إلى أن الذات أكمل وأتم من مظاهرها وتجليات أفعالها ؛ ناهيك بأن الذات هي المنبع الفيض بكل المظاهر والتجليات ، والحقيقة الشاملة لها جميعاً ، ومن أحب الذات فإنما يجب تجلياتها الصفاتية والأفعالية ، كما أن من عرفها يعرف هذه التجليات التي اندمجت فيها ، وصدرت عنها . وبعبارة أخرى ؛ يمكن القول بأن كثرة أسماء الذات وصفاتها وأفعالها ، وما يبدو من آثار هذا كله في العوالم المختلفة ، لا يعد عند ابن الفارض مطعناً في أحدية الذات . وحسبنا أن ننظر مع شاعرنا فيما يثبتته من العلاقة بين أسماء الذات وبين مراتب الشهود والوجود في العوالم المختلفة التي تظهر فيها تجليات هذه الأسماء وآثارها : فلهذه الأسماء تجليات في عالم الشهادة ، وفي عالم الغيب ، وفي عالم الملكوت ، وفي عالم الجبروت . وسبيل معرفتها في العالم الأول هو الحس ، وفي العالم الثاني النفس ، وفي الثالث والرابع الروح . وهذه الأسماء ليست في حقيقتها إلا مجازات تسمت بها الذات ، كما يدل على ذلك قول ابن الفارض في هذه الأبيات :

فخذ علمَ أعلام الصفات بظاهرها
 وفهم أسامي الذات عنها بباطنها
 ظهور صفاتي عن أسامي جوارحي
 وقوله في هذه الأبيات أيضاً :

فارجعها للحسن في عالم الشها
 ومطلعها في عالم الغيب ما وجد
 وموضعها في عالم الملكوت ما
 وموقعها في عالم الجبروت من
 ومنبعها بالفيض في كل عالم

فؤدّي مذهب ابن الفارض في الأبيات الثلاثة الأولى هو أن تجليات الأسماء في مراتب الوجود والشهود ، ليست إلا عين تجليات الذات في هذه المراتب ؛

إذ الذات في كل مرتبة من هذه المراتب ، ليست في الحقيقة إلا أحد أسمائها متصفاً بصفة من الصفات ، والمظاهر الخارجية الصادرة عن الصفات ، والصفات التي تنطوي عليها الأسماء ، والأسماء التي هي الذات متصفة بصفة من الصفات ، كل أولئك ليس إلا مجازات قصد بها إلى التعبير عن حقيقة واحدة هي الذات التي تتسمى بهذه الأسماء ، وتتصف بهذه الصفات ، وتصدر عنها كل هذه المظاهر والتجليات . ومؤدى مذهبه في الآيات الخمسة الأخيرة هو أن للأسماء مرجعاً في عالم الشهادة هو ما يدركه الحس من المظاهر الخارجية ، ومطلعاً في عالم الغيب دليله ما ينكشف للباطن من النعم ، وموضعاً في عالم الملكوت يستدل عليه من خلال تحققه في مقام الجمع باسم من أسماء الذات الإلهية تحقّقاً أسرى بنفسه وسما بها على أنفس غيره من السالكين الذين لم يصلوا بعد إلى مثل ما وصل إليه ، وموقعاً في عالم الجبروت آيته ما ينكشف للبصائر من أنوار الفتح ، إذ المشاهد لعالم الجبروت متحقق بما لا يتهيأ له التحقق به في غيره من العوالم ألا وهو شهود الذات ، ناهيك بأن مشاهدة عالم الجبروت لا يتحقق بها إلا آحاد من البشر هم الأنبياء وخواص الأولياء الذين منحوا قدرة التصرف فيما دون هذا العالم الأعلى من العوالم الأخرى . ومهما يكن من أمر مرجع الأسماء ، ومطلعها وموضعها وموقعها في هذه العوالم الأربعة على التعاقب . فإن ابن الفارض قد بين بعد ذلك مبلغ شمولها لهذه العوالم جميعاً ، وفيضها عليها ، فجعل لها منبعاً فياضاً في كل منها ، كما جعل الوقوف على هذا المنبع متوقفاً على التحقق بنهاية اتحادها التي فصلنا حقيقتها في الفصل الثاني من الكتاب الثاني حيث عرفنا أنها كانت صحواً للجمع (١) .

وإذا كان ذلك كذلك فنحن نستطيع إذن أن نقول إن مراتب الوجود عند ابن الفارض أربع تقابل كل منها عالماً من العوالم الأربعة المتقدمة الذكر ، وإن ما في عالم الشهادة من المظاهر المعينة والصور المتعددة التي يقع عليها

(١) انظر ص ٢٠٥ - ٢١١ من هذا البحث .

الحس ليس إلا تعبيرات جزئية عن المعاني الكلية التي تنطوي عليها الأسماء والصفات والذات في العوالم الثلاثة الأخرى التي لا سبيل إلى وقوعها تحت الحس أو معرفتها بطريقه . وإنما سبيل ذلك هي النفس والروح والقلب والبصيرة وأن ما يوجد في عالم الشهادة معيناً متكرراً يوجد في أي من هذه العوالم الثلاثة مطلقاً موحداً في صفة من صفات الذات . أو في اسم من أسمائها ، أو في الذات نفسها . ولننظر فيما يخاطب به ابن الفارض محبوبته حيث يقسم بالصفات الجوهرية لهذه المحبوبة وهي الكمال والجلال والجدال . ويبين آثار هذه المعاني الكلية التي هي وراء الحس في العالم المحسوس . فيقول :

ووصف كمال فيك أحسن صورةٍ وأقوَمها في الخلق منه استمدت ٧١
ونعت جلال منك يعذب دونه عذابى وتحاو عنده لى قتلتى
وسرّ جمال عنك كل ملاحه به ظهرت فى العالمين وتمت
وحسن به تسبى النهى دلى على دوى حسنت فيه لعزك ذلتى
ومعنى وراء الحسن فيك شهدته به دقّ عن إدراك عين بصيرتى
لأنت منى قلبى وغاية بغيتى وأقصى مرادى واختيارى وخيرتى .

لنتبين أن الكمال والجلال والجمال ، وكلها صفات كلية من صفات الذات الأحدية ، قد أفاضت من معانيها على الكائنات الجزئية فأكسبتها حسناتها الذى يجيبها إلى النفس ؛ ولنتبين أيضاً أى فرق يوجد بين هذه الصفات وبين مظاهرها فى الكائنات : فهذه جزئية فى تناول الحس ، وتلك كلية وراء الحس تدق عن إدراك عين البصيرة . على حد تعبير ابن الفارض نفسه ؛ ولنتبين بعد هذا كله أن الشاعر الصوفى المسلم يذكرنا هنا بنظرية المثل الأفلاطونية التى لعبت دوراً خطيراً فى تاريخ الفلسفة القديمة ، وتاريخ الفلسفة فى العصور الوسطى ، وكان من أصدائها فى تلك العصور المذهب الوجودى (Le Réalisme) ، وهو المذهب القائل بأن الكليات أو المعاني الكلية لها وجود حقيقى خارج عن الأشياء الجزئية والأفراد المتكثرة ، وبأن هذه الكليات نماذج أو مثل أزلية خلقت

الأشياء الجزئية على غرارها ، وتختلف عنها في أن وجودها حادث ، في حين أن وجود تلك المثل قديم .

على أن ابن الفارض إن كان يرى في الحب أطواراً مختلفة ، وفي المعرفة مراتب متباينة ، ويدلنا من ثانياً شعره على أن موضوع كل طور من أطوار الحب ، وكل مرتبة من مراتب المعرفة ، يتفاوت ما يقابله من مراتب الوجود التي يمثلها عالم الشهادة ، وعالم الغيب ، وعالم الملكوت ، وعالم الجبروت ، وبمقدار قربه من الذات أو بعده عنها فإن الشاعر الصوفي لا يكبر ولا يؤثر من هذه المراتب والأطوار إلا مرتبة واحدة وطوراً واحداً ، وهما اللذان يكون موضوعهما الذات : فالمعرفة اليقينية حقاً ليست عنده الوقوف عند صفة من صفات الذات ، ولا عند فعل من أفعالها ، ولا هي تحصل بالانتقال من معرفة الصفة أو الفعل إلى معرفة الذات وإنما هي التي تتخذ موضوعها من الذات مباشرة ، ويشهد فيها العارف الذات شهوداً عينياً روحياً لا مدخل فيه للحس أو العقل كما هو الشأن في العلوم العقلية والنقلية . وكذلك المحبة الحقيقية الصادقة ليست عنده انجذاب النفس الإنسانية إلى مظهر الجمال المتجلى في الكائنات الواقعة تحت الحس ، ولكنها تجاوز الحسن المقيّد إلى ما وراءه من معنى للجمال لا يقع عليه الحس ، وأغنى به جمال الذات الإلهي المطلق الذي استمدت منه الكائنات الجزئية حسنها الظاهر المقيّد .

ولعل ابن الفارض في اتخاذه من الذات الإلهية موضوعاً لأرقى أطوار حبه ، وأسمى مراتب معرفته ، وفي إثارة حب الذات ومعرفتها على حب أي شيء آخر ومعرفته ، وفي نظره إلى الكائنات على أنها صور تفيضها الذات من صفاتها ، لعله في هذا كله كان مثله كمثل اسبينوزا الذي جاء بعده بحوالى خمسمائة عام ، ورأى أن الجوهر الإلهي هو كل شيء في الوجود ؛ وأن كل ما في الكون من نفوس وأجسام حية وغير حية إنما هو مظاهر لهذا الجوهر الذي له عند هذا الفيلسوف صفتان جوهريتان هما عين الجوهر ، ويعنى بهما الفكر من ناحية والامتداد من ناحية أخرى ؛ فن الفكر فاضت كل الأفكار الجزئية ، ومن

الامتداد فاضت كل الأجسام القردية ، إنسانية كانت أو حيوانية أو جمادية .
 ناهيك بأن المعرفة اليقينية عند اسبينوزا ليست معرفة المظاهر الخارجية للجوهر ،
 أو أعراضه كما تبدو لحواسنا وتختيلها مخيلتنا ، بل هي معرفة عقلية مباشرة
 من شأنها أن تثبت أن هذا الجوهر هو كل شيء في الوجود . وما عداه فظاهر
 فائضة منه صادرة عنه : فابن الفارض إذن كاسبينوزا : سبقه إلى القول بأن
 موضوع المعرفة الحقيقي هو الذات الإلهية التي يذكرها الشاعر صراحة تارة ،
 ويشير إليها تلويحاً تارة أخرى ويسميتها بأسماء من شاء من المعشوقات أطواراً
 مختلفة ، على نحو ما رأينا في موضعه من الفصل الأول من الكتاب الثاني .

وكما أثبت ابن الفارض أن حب الإنسان لله قديم منحه الروح في عالم
 الأمر قبل أن تهبط إلى البدن في هذا العالم السفلي . وأن المعرفة أزلية مطبوعة
 في الروح التي تلتفتها في العالم العلوي ، فكذلك اسبينوزا يقرر أننا نحب الله
 حباً أزلياً ، لأن حبنا لله إنما هو حبه لنفسه في صورتنا ، كما أن معرفتنا بالله
 أزلية : لأن إدراكنا له إنما هو إدراكه لنفسه في صورتنا . وهذا هو ما يعبر
 عنه اسبينوزا بعبارة أخرى فيقول : إن الحب العقلي الذي تشعر به النفس
 الإنسانية نحو الله جزء من الحب اللانهائي الذي يجب به الله نفسه (١) . . .
 ومهما يكن من تشابه بين الشاعر الصوفي المسلم وبين الفيلسوف الأوربي
 الإسرائيلي ، فإن هناك اختلافاً قوياً بينهما لا سيما في المنهج الذي اصطنعه
 كل منهما : ذلك بأن منهج ابن الفارض ذوق روحى ، دعامته الرياضية
 والمجاهدة ، ومنهج اسبينوزا عقلي خالص قوامه النظر والتأمل ؛ ولهذا كان
 الفيلسوف يطلق على حبه اسم الحب العقلي ، وعلى معرفته اسم المعرفة العقلية .
 وهكذا نرى أن الذوق الصوفي ممثلاً في ابن الفارض ، والنظر العقلي ممثلاً
 في اسبينوزا ، قد ينتهيان إلى نتائج واحدة ، ويعرضان لحل مسائل واحدة ،
 ويتشابهان في كثير من المواطن التي لا تقل قيمتها عند أحدهما عما هي عليه
 عند الآخر . وليس معنى هذا أننا نجعل من ابن الفارض فيلسوفاً كاسبينوزا ،

ولا من اسبينوزا تلميذاً لابن الفارض ، فهذه مسألة لا يمكن القطع فيها برأى إلا أن يتوافر الدليل على أن الفيلسوف الإسرائيلي قرأ الشاعر الصوفي وتأثر به تأثيراً مباشراً أو بواسطة ، كما أن ذلك قول لا يقوله إلا مسرف أو مغال ، مادام التصوف يعتمد على الذوق والوجدان ، والفلسفة تستند إلى العقل والبرهان . وإنما الذى نعينه هنا هو إثبات أن التصوف برياضاته ومجاهداته ، وأذواقه ومواجيده ، يستطيع أن يكشف الحقيقة التى تعرض لها الفلسفة ، وتكشف عنها بما لها من نظر عقلى ، واستدلال منطقي ، وقدرة على الإقناع بالدليل والبرهان .

الفصل الثاني الحب والوحدة

وحدة ابن الفارض ووحدة غيره - آراء المتقدمين في وحدته : ابن تيمية وفقده لمذاهب الاتحادية - آراء المحدثين : رأى ما سينيون - رأى دى ماتيو - رأى نليزو - رأى ليكلسون - رأى درمنجم - حقيقة وحدة ابن الفارض - الصورة الأولى لهذه الوحدة - شهيد ابن الفارض وحلول الحلاج - حلول الحلاج وليس ابن الفارض - جلال الدين الرومي. وشهود ابن الفارض وحلول الحلاج - وحدة الشهود في مذهب ابن عربي - الفرق بين وحدة الشهود ووحدة الوجود: ابن الفارض ومالبرتش ، ابن عربي وأسينوزا - الصورة الثانية لوحدة ابن الفارض - ابن الفارض والحلاج : أنا الحق ، « اللاهوت والناسوت » - ابن الفارض وابن عربي : التجلي ، البس - الفيض الأفلوطيني بين ابن عربي وابن الفارض.

١ - رأينا فيما تقدم من فصول هذا البحث أن ابن الفارض كان شاعراً رقيق النفس ، دقيق الحس ، مرهف الشعور ، أحب بكل ما في قلبه من عاطفة قوية ، وسيطرت هذه العاطفة على حياته الشعورية سيطرة انتهت به إلى هذا الاتحاد الذي شهدنا في الفصل الثاني من الكتاب الثاني أنه كان في بدايته سكرًا للجمع يشعر فيه المحب بفنائه عن ذاته وبقائه بذات محبوبته ، وكان في نهايته صحواً للجمع لا يقف فيه المحب عند شعوره بالاتحاد مع محبوبته ، وبأن ذاته أصبحت عين ذات هذه المحبوبة فحسب ، وإنما هو يتجاوز هذا الشعور إلى الجمع بين النظر إلى الذات الإلهية بعين الوحدة ، والنظر إلى الأشياء الصادرة عن هذه الذات بعين التفرقة ، وإلى أن كل ما في الكون من كائنات روحية ومادية ليس في الحقيقة غير مظاهر تتجلى على صفحتها الذات الإلهية بما لها من صفات الجمال والحلال والكمال . ومعنى هذا أن الاتحاد الذي انتهى إليه حب ابن الفارض في أرق أطواره ، كان من ناحية اتحاد بين ذات المحب وذات المحبوبة ، أو بين الإنسان والله ، وكان من ناحية أخرى اتحاداً بين ذات الله وآثارها المتفرقة ومظاهرها المتكثرة في العالم المحسوس ،

ولكنه لم يخرج من الناحيتين عن كونه حالة نفسية مصطبغة بصبغة الذوق الشخصي: والوجد الروحي اللذين هما أساس يبنى عليه كل تصوف . وهذا من شأنه أن يحمّلنا على التفكير في حقيقة الوحدة التي ينطوى عليها اتحاد شاعرنا ؛ وهل هي من قبيل وحدة الوجود التي أثبتتها الفلاسفة الخالص والصوفية المتفلسفون بين الله والعالم ، أو هي وحدة من طراز آخر . وإلحق أن كثيراً من المؤرخين والفقهاء والباحثين القدماء والحديثين قد اختلف اختلافاً ظاهراً حول وحدة هذا الشاعر الصوفي : ففريق يرى أنها وحدة وجودية من نوع وحدة ابن عربي وأمثاله من الصوفية الذين غلب عليهم النظر العقلي بقدر ما استوعب نفوسهم الذوق الروحي ، وفي هذا ما فيه من اعتبار ابن الفارض معتقاً لعقيدة منافية لتعاليم الكتاب والسنة ، وفريق يذهب إلى أن وحدة ابن الفارض إنما هي ثمرة من ثمرات حال الغيبة والسكر والدهش التي كثيراً ما كانت تختلف على نفسه وتغيبه عن حسه فإذا هو يشعر بأنه لا وجود له . ولا وجود للعالم الخارجى في ذاته . وإنما الوجود كله لله . وإذا هو يشهد أن ذاته وذات الله قد أصبحتا ذاتاً واحدة ، وإذا هو يصيح من أعماق قلبه كالسكران أو كالحزين قائلاً إنه عين المحبوبة . أو إن نفسه أحبت نفسه : أو إن ذاته تحلت بذاته : إلى غير ذلك من العبارات المسرفة التي ضمنها ابن الفارض شعره : وعبر بها عن اتحاده ، وأثبتنا كثيراً منها في سياق الفصل الثاني من الكتاب الثاني . وهذا الفريق إذ ينظر إلى اتحاد شاعرنا هذه النظرة . ينظم عباراته التي من هذا القبيل في سلك الشطحات التي تصدر عن القوم في حال الغيبة والسكر . ويصفون بها وجداً فاض بقوته ، وهاج بشدة غليانه وغلبته^(١) ؛ وفي هذا ما فيه من التماس العذر للرجل . وعدّه غير مؤاخذ على ما صدر عنه من أقوال يمكن أن يؤول باطنها على وجه يخالف ظاهرها ، ويبرأ قائلها مما عسى أن يحوم حوله من الشبه أو يوجه إلى عقيدته من المطاعن .

وابن الفارض فيما انتهى إليه من الوحدة . وفيما عبر به عن هذه الوحدة ،

لم يكن بدعاً من الصوفية ، وإنما كان مثله كمثل كثير منهم ، يرى ما يرون من وحدة الرب والعبد ، أو الحق والخلق ، أو الله والعالم ، إلا أنه كان يمتاز بهذه الصبغة العاطفية التي صبغ بها أشعاره وأقواله ، فبدت في صورة غزلية رائعة تخفي وراءها المعاني الفلسفية التي انطوت عليها ، ويخيل لمن يقف عايتها لأول وهلة أنها مجرد مرآة لما احنتم في نفس الشاعر من عواطف وانفعالات والواقع أنها شيء آخر أكثر من هذه العواطف والانفعالات . ومن هنا كان الباحث عن حقيقة وحدة هذا الشاعر الصوفي مضطراً إلى أن يقف وقفات يوازن فيها بين شعره وبين ما أثر عن غيره من شعر ونثر ، وأن يلتبس من هذه الموازنة أوجه الشبه وأوجه الخلاف التي يمكن أن يكون لها وجود بين وحدة ابن الفارض ووحدة غيره من الفلاسفة والصوفية : فقد عاش ابن الفارض ، ونظم شعره ، وأسس مذهبه في الحب والوحدة في عصر كانت الأفكار الفلسفية وتعاليم الفرق الإسلامية قد شاعت فيه شيوعاً قوياً ؛ وكانت الحياة العقلية والروحية الإسلامية قد مهدت لها العصور السالفة السبيل أحسن تمهيد ؛ فوجد الصوفية أنفسهم أمام تراث من الأنظار العقلية والأذواق الروحية ، والعقائد الدينية ، فإذا هم يستغلونها ويتأثرون بها على أوجه مختلفة من الاستغلال والتأثر . وقد كان ابن الفارض واحداً من هؤلاء الصوفية ، ولا بد أن يكون لهذا التراث العقلي والروحي أثره في مذهبه ، كما سننينا هذا كله من خلال هذا الفصل وغيره من فصول هذا الكتاب . وحسبنا هنا أن نشير إلى بعض الصوفية الذين شاركوا في تكوين التراث الروحي في الإسلام ، وكانت لهم مذاهب في الحب والوحدة ويمكن أن يكون بين مذاهبهم وبين مذهب ابن الفارض صلة من قريب أو من بعيد :

فالحسين بن منصور الحلاج المتوفى سنة ٣٠٩ هـ يمكن أن يعد أول صوفي مسلم قدم في شعره ونثره تفسيراً جدياً لمسألة الاتحاد ، وهي هذه المسألة التي عرفت من قبله معرفة ساذجة وعبر عنها أبو زيد البسطامي تعبيرات متطرفة تصور لها شطحاته الكثيرة ، وعارضها التسرى والجنيد معارضة قوية ؛ فقد كان الاتحاد عند الحلاج عبارة عن هذه الحال النفسية التي يشعر فيها الإنسان

بأنه عندما يخلص من بشريته يصبح هو والله شيئاً واحداً من حيث الحقيقة كما يدل على ذلك قوله : « ... دع الخليفة لتكون أنت هو ” الله “ . أو هو أنت من حيث الحقيقة »^(١) . ومن هنا كانت مقالته المشهورة : « أنا الحق » التي لقي من أجلها حتفه . والتي كان لها ولأمثالها من أقوال الحلاج وأشعاره آثارها في طبع التصوف الإسلامي بطابع يختلف عن طابعه في القرنين الأولين للهجرة : فلم يعد التصوف مجرد عكوف على العبادة . وانقطاع إلى الله تعالى ، وإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، وما إلى ذلك مما أخذ به الصحابة والتابعون أنفسهم على أنه غاية تسمو إليها همهمهم ؛ بل أصبحت هذه الأشياء وأشباهاها وسائل لغايات أبعد منها منالاً ، وأسمى مراماً . كاتحاد العبد بالرب . وحلول الرب في العبد . ومعرفة الحق على أنه كل شيء ، وما سواه على أنه ليس شيئاً . وإن نظرة فاحصة إلى ما صدر عن صوفية القرنين الثالث والرابع تكفي لإظهارنا على ما كان مختلطاً بالتصوف وقتئذ ، من العقائد الدينية والآراء الفلسفية والمذاهب الصوفية الأجنبية . وما كان لهذا كله من أثر فيما يذهب إليه الصوفية من مذاهب تدور حول المعرفة والنور والإشراق والفيض والاتحاد والحلول ، وغير ذلك مما لم يكن للمسلمين الأوّل سابق عهد به ، وكان له بعد ذلك أبعد الآثار عند القائلين بالوحدة من صوفية القرون التالية . وترجع أهمية الحلاج في تاريخ التصوف الإسلامي إلى شيء آخر غير الذي ذكرنا : ذلك بأنه في قوله بالحلول يعدُّ ممثلاً لتأثر التصوف الإسلامي بالعميدة المسيحية القائلة بالطبيعتين اللتين تسمى إحداهما باللاهوت . والأخرى بالناسوت . وبالأثر اليهودي القائل بأن الله خلق آدم على صورته . يضاف إلى ذلك ما عرفه المسلمون في القرن الرابع من الفلسفة اليونانية على أيدي الترامطة ، والرازي الطبيب . وابن سينا ، مما كان له أثره في تكوين معجم مبتا فيزيقي استمدت عناصره من (لاهوت أرسطو) : ومذهب أفلاطون المثالي ، ونظرية أفلوطين في الفيض : واستطاع صوفية العصور التالية أن يمدوا أيديهم إليه . يلتمسون منه كثيراً من الألفاظ

والعبارات التي أعانتهم على تصوير مذاهبهم في الوحدة وما يتصل بها من المسائل ذات الخطر كسألة خلق الله للعالم ، وصدور العالم عن الله .

على أن هذه العقائد والأفكار الأجنبية كانت هي والمذاهب الصوفية التي تأثرت بها ، محلا لنقد الناقدين ، وطعن الطاعنين من رجال الدين الذين كفروا كل من دعا إليها أو تأثر بها ، وأفتوا بإباحة دم القائل بها ، أو الداعي إليها على نحو ما فعلوا بالحلاج . وليس من شك في أن قتل الحلاج كان له أثره في أن تختبئ العناصر الأجنبية المنافية لتعاليم الإسلام ، أو تكمن على أقل تقدير ، وأن تسود التعاليم السنية على هذا الوجه الذي يظهرنا عليه الغزالي في القرن الخامس للهجرة : فالغزالي ، على الرغم من أنه كان في فلسفته وفي تصوفه متأثراً بالفلسفة اليونانية ، إلا أنه كان مع ذلك معنياً بأمور الدين ، حريصاً على أن يلازم بين فلسفته وتصوفه وبين أحكام الكتاب والسنة .

وهكذا مهدت القرون الخمسة الأولى للهجرة أحسن تمهيد للقرنين السادس والسابع حيث تقع حياة ابن الفارض ومذهبه في الوحدة ، فكان ما كان وقتئذ من الآثار الصوفية الخصبية المشتملة على مذاهب أصحابها ، والتي يلازم بعضها تعاليم الكتاب والسنة ، ويتأق بعضها الآخر هذه التعاليم منافاة متطرفة أو معتدلة ، كما كان مانلاحظه في كثير من هذه الآثار من استغلال الفلسفة استغلالاً يختلط فيه ما هو من حظ النظر العقلي وما هو من أثر الذوق الروحي : فغلاة الصوفية المتكلمون بالمواجد قد خلطوا مسائل علم الكلام والفلسفة الإلهية بأذواقهم وأحوالهم النفسية ، كما يظهر ذلك واضحاً من كلامهم في الذات والصفات ، وفي المشيئة والقضاء والقدر ، وفي الفيض والاتحاد والحلول ، مما جعل التصوف أدنى ما يكون إلى الحكمة الإشرافية منه إلى الرياضة العملية والتربية الخلقية للنفس الإنسانية .

ولعل أهم ما يمتاز به القرنان السادس والسابع للهجرة هو ظهور صور كثيرة لمذهب الوحدة ، واتخاذ هذا المذهب صورة متطرفة في بعض الأحيان ، وصورة معتدلة في بعض الأحيان الأخرى ؛ فهناك ظهرت مذاهب ابن عربي ، وابن

الفارض ، وصدر الدين القونوي ، وعبد الحق بن سبعين ، وعفيف الدين التلمساني وغيرهم ممن أظلمهم ذلك العصر؛ إلا أن أمعن هذه المذاهب في التطرف هو مذهب ابن عربي ومدرسته المعروفة باسم « المدرسة الوجودية » ؛ إذ أن زعيم هذه المدرسة وتلاميذه كانوا يقولون بأن وجود الله هو عين وجود العالم .

وطبيعي أن تكون هذه الحركة الواحدية قد وجدت بذورها في أقوال الصوفية المتقدمين ، التي يشيرون بها إلى الوحدة تارة ، وإلى الاتحاد تارة أخرى ، وإلى الحلول أطواراً ، كأقوال أبي يزيد البسطامي والحلاج ، وما يجرى مجراها مما هو أدخل في باب الشطحات منه في باب المذاهب الصوفية ذات الصبغة الفلسفية . وطبيعي أيضاً أن تكون عقائد القرامطة ، وتعالم الإسماعيلية الباطنية وإخوان الصفاء ، ومذاهب الروحيين والإشراقيين من الفلاسفة أمثال أفلاطون وفيلون اليهودي وأفلوطين الإسكندري ، منهلاً عذباً ورده وروى منه الواحديون على اختلاف صور مذاهبهم في الوحدة ، وأن يكون هذا كله قد عمل عمله وآتى أكله أذواقاً روحية تدور حول محور واحد ، وتتركز في نقطة واحدة هي تقرير الوحدة بين الحق والخلق ، أو الله والعالم كما يذهب إلى ذلك ابن عربي ، والشعور باتحاد المحب والمحبوبة ، أو اتحاد الذات الإلهية ومظاهرها كما يظهرنا عليه ابن الفارض .

وقد ظهرت بعد عصر ابن عربي وابن الفارض طائفة من المذاهب الواحدية التي يقرر فيها أصحابها وحدة الوجود تارة ، واتحاد المحب والمحبوبة تارة أخرى ؛ ولكنهم على كل حال كانوا يمدون أيديهم إلى هذا المعجم الفلسفي الصوفي الذي تألفت مواده على مر العصور ، فيأخذون منه ما يسعفهم ، ويعينهم على التعبير عما هم بصدد إثباته من الوحدة ، فسعيد الدين الفرغاني وعبد الكريم الجيلي ، وعبد الغني النابلسي ، وعبد الرازق القاشاني ، وحسن رضوان ، كل أولئك وكثير غيرهم كانوا تلاميذ مدرسة ابن عربي ، منهم من وقف عند ترديد ما قاله الشيخ الأكبر ، ومنهم من زاد عليه ، أو حذف منه ، أو حوّر فيه . أو كان أمعن منه في اعتناق الوحدة الوجودية . وليس

أدل على هذا الإمعان من أن الذين شرحوا ديوان ابن الفارض منهم أمثال الفرغاني والقاشاني والناقلي لم يستطيعوا أن يخلصوا من تأثيرهم بذهب أستاذهم وإيثارهم له ، حتى لقد كانوا يفسرون أبيات ابن الفارض في الاتحاد على أنها تعبير عن مذهب ابن عربي في وحدة الوجود ، فكانت شروحهم لديوان الشاعر الصوفي المصري عرضاً لمذهب الصوفي الأندلسي ، على نحو ما سبقت الإشارة إليه في موضعه من الفصل الثالث من الكتاب الأول (١) .

٢ - على أن اعتبار ابن الفارض تلميذاً لابن عربي لم يكن وفقاً على الذين شرحوا ديوان الأول من تلاميذ الثاني ، بل شاركهم في ذلك ، وذهب مذهبهم فيه طائفة من القدماء والمحدثين ، فيهم الفقيه المحقق ، والباحث المدقق ، والناقد المتعصب ، فنظروا إلى وحدة ابن الفارض على أنها عين وحدة الوجود التي أثبتها ابن عربي ، ونظموا الرجلين وكثيراً غيرهما من الصوفية الذين ذهبوا مذهبهما في سلك الملاحدة القائلين بأن وجود الله هو عين وجود العالم ، وأفاض الفقهاء من هؤلاء النقاد في توجيه المطاعن إلى الشعر الصوفي على الوجه الذي قدمنا طرفاً منه في الفصل الرابع من الكتاب الأول . ونريد هنا أن نتعرف وجه الحق في دعوى القائلين بأن الوحدة التي انتهت إليها حب ابن الفارض هي عين الوحدة الوجودية التي أثبتها ابن عربي . ولعلنا إذا وقفنا عند رأى ابن تيمية - وهو عندنا أهم من عرض من المتقدمين لهذه المشكلة وأقواهم حجة - كان ذلك كافياً لإعطاء صورة عما كان يراه المتقدمون في وحدة ابن الفارض ووحدة ابن عربي ، وما كان في رأيهم من أوجه الصواب وأوجه الخلط والاضطراب ، فإن من يوازن بين أقوال ابن تيمية وبين أقوال غيره من الفقهاء والمحدثين الذين ذكرهم البقاعي في كتابه « تنبيه الغبي » و « تحذير العباد » ، وقد أبنا عن محتوياتهما في الفصل الرابع من الكتاب الأول ، يلاحظ أن ابن تيمية يمكن أن يعد بحق المصدر الرئيسي الذي استقى منه ، كل من جاء بعده ، الحجج التي تثبت أن وحدة ابن الفارض هي عين وحدة

(١) انظر ص ٩٧ - ١٠٠ من هذا البحث .

ابن عربي ، وأوجه النقد والتجريح التي يمكن أن توجه إلى الوحدتين ، وألوان المطاعن التي تتال من خلق الرجلين .

وضع ابن تيمية طائفة من الرسائل خصصها لنقد مذاهب الصوفية بوجه عام ، ومذهبي ابن عربي وابن الفارض بوجه خاص ، وحاول أن يوازن بين بعض هذه المذاهب وبعضها الآخر من ناحية ، وبينها وبين العقائد المسيحية والشيعية من ناحية أخرى . ولعل أول ما يلاحظ على هذا الفقيه المتكلم أنه أطلق اسم « الاتحادية » على طائفة من الصوفية كان منهم القائل بالاتحاد حقيقة ، ولكن فيهم من كان حلولياً يقول بحلول اللاهوت في الناسوت ، ومن كان من أصحاب وحدة الوجود يعتقد أن الوجود واحد ، وأنه لا فرق بين وجود الله ووجود العالم إذ العين واحدة : فالحلاج وابن عربي والقونوي وابن الفارض وابن سبعين والتلمساني ، كل أولئك كانوا عند ابن تيمية من الاتحادية^(١) ، مع أن هذه التسمية إن صح إطلاقها على ابن الفارض والتلمساني اللذين كانا اتحاديين بالفعل ، وكان الاتحاد عندهما حالة نفسية يشهد فيها الإنسان وحدة الحب والمحبة ، ووحدة الذات الإلهية ومظاهرها ، فإنها لا تصح بالقياس إلى ابن عربي الذي - وإن كان اتحادياً بهذا المعنى في بعض نواحي تصوفه - كان الأغلب على مذهبه وحدة الوجود التي هي أدنى إلى وحدة الفلاسفة منها إلى اتحاد الصوفية ، ولا تصح أيضاً بالقياس إلى الحلاج الذي تشعر عباراته وأشعاره بالاتحاد . ولكنها تنطوي في حقيقتها على الحلول ، وفرق ما بين الاتحاد والحلول كفرق ما بين القائل بأن حقيقتين اتحدت إحداهما بالأخرى فصارتا حقيقة واحدة ، وبين القائل بأن حقيقة حلت في حقيقة أخرى فاتحدتا دون أن تمتزج إحداهما بالأخرى أو تستحيل إحداهما إلى الأخرى ، بل إن كلا منهما ما تزال محتفظة بطبيعتها ، فهما ما تزالان حقيقتين على الرغم من هذا الحلول . ومهما يكن من شيء فإن وجه تسمية الاتحادية بهذا الاسم يرجع في نظر ابن تيمية إلى أمرين لا يقرون أولهما وهو أن الاتحاد على وزن

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٤ ، ص ٥ .

الاقتران ، والاقتران يقتضى شيئين اتحد أحدهما بالآخر ، وهم لا يقرون بوجودين أبداً . أما ثانيهما فهو أن الكثرة صارت وحدة ، وهذا إما أن يكون على مذهب ابن عربى حيث يفرق بين الوجود والثبوت ، ويقول إن وجود الحق فاض على ثبوت الممكنات ، فيصح الاتحاد بين الوجود والثبوت ؛ وإما أن يكون على قول من لا يفرق فيقول إن الكثرة الخيالية صارت وحدة بعد الكشف ، أو إن الكثرة العينية صارت وحدة إطلاقية . وأكبر الظن أن هذا الكلام الأخير قد قصد به ابن تيمية إلى تصوير مذهب ابن الفارض وأشباهه من القائلين بالاتحاد .

ويرى ابن تيمية أن الاتحاد بين الخالق والمخلوق ممتنع : لأن الخالق والمخلوق ، إن اتحدا ، فلما أن يكونا بعد الاتحاد اثنين كما كانا قبله ، وهذا تعدد وليس باتحاد ، وإما أن يستحيل إلى شيء ثالث كما يتحد الماء واللبن ، والنار والحديد ، ونحو ذلك من تشبيهات الفرق النصرانية ، فقد لزم من ذلك أن يكون الخالق قد استحال وتبدلت حقيقته كسائر ما يتحد مع غيره ، وهذا ممتنع على الله ، إذ الاستحالة تقتضى عدم ما كان موجوداً ، والله تعالى واجب الوجود بذاته وصفاته اللازمة له التى هى كمال والتى إذا عدمت كان ذلك نقصاً ينتزه الله عنه ^(١) . وينتهى ابن تيمية من بسطه لمذاهب الاتحادية وتحليله ونقله لها إلى أن فى أقوال أصحابها تناقضاً وفساداً ، وأن هذه المذاهب لا تخرج عن الاتحاد والحلول ووحدة الوجود ، مثلها فى ذلك كمثل عقائد النصارى وغالية الشيعة ؛ غير أن النصارى وغالية الشيعة يقولون بالحلول المقيد الخاص ، والاتحادية يقولون بالحلول المطلق العام ؛ فالنسطورية يقولون بأن الله حل فى عيسى ووافقهم على ذلك غالية الرافضة الذين يقولون بأن الله حل فى على بن أبى طالب وأئمة بيته ، وغالية النساك الذين يقولون بالحلول فى الأولياء ، أو من يعتقدون فيه كالحلاج والحاكم مثلاً ^(٢) . وكما يعتنق الاتحادية الحلول العام ، يعتقدون كذلك الاتحاد العام ، فيزعمون أن وجود الله عين وجود الكائنات ، ولهذا كانوا

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ، ج ١ ، ص ١٠١ - ١٠٢ .

(٢) المرجع نفسه ، ج ٤ ص ٢٦ .

في نظر ابن تيمية أكفر من اليهود والنصارى من وجهين : أحدهما أنهم يقولون إن الرب يتجدد بعبدته الذي قربه واصطفاه بعد أن لم يكونا متحدثين ؛ وثانيهما أن النصارى خصوا هذا الاتحاد أو هذا الحلول بمن عظموه كال المسيح ؛ وأما الاتحادية فقد جعلوا ذلك سارياً في الكلاب والخنزير وغيرهما من المكروهات ؛ فإذا كان الله قد أنزل في حق من قالوا بأن الله هو المسيح هذه الآية : « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم » ، فكيف بمن قال إن الله هو الكفار والمنافقون والمجانين وكل شيء (١) . ولهذا يخطئ أصحاب وحدة الوجود المطلقة النصارى في أنهم يخصصون ، كما يخطئون عباد الأصنام لأنهم قصروا عبادتهم على بعض المظاهر دون بعض ، وأما هم (أصحاب الوحدة المطلقة) فإنهم يجوزون الشرك وعبادة الأصنام على وجه الإطلاق والعموم ، وفي هذا ما فيه من الكفر والضلال (٢) . ومن ثم يظهرنا ابن تيمية على أن القول بالحلول أو ما يناسبه من الوحدة والاتحاد قد وقع فيه كثير من متأخري الصوفية ، فزعموا كما زعم ابن عربي أن أفراد المحدث عن القدم كما قال به الجنيد ليس توحيداً ، وإنما التوحيد هو ألا يكون ثمة فرق بين الرب والعباد (٣) . ونحن نستطيع بعد ما قدمنا أن نوجز مع ابن تيمية النقط الرئيسية التي وجه إليها نقده ودار حولها تجرحه للمذهب الاتحادية :

(١) يقول الاتحادية إن الله تجلى للحقائق الكونية ، وظهر لها ، لا إنه دل بها خلقه عليه ، وجعلها آيات له . والتجلى على هذا الوجه مخالف لما أثبتته القرآن من أن المصنوعات آيات يستدل بها على الله . ولو قال الاتحادية إن الله تجلى بالحقائق الكونية ، وظهر بها ، لكان المعنى صحيحاً ؛ ولكن المفهوم من كلامهم في التجلى والظهور أنه تجلى وظهر للعين ، بدليل ما صرح به ابن عربي في قوله : « فلا تقع العين إلا عليه » . وإذن فقوله الاتحادية بأن المرئي بالعين هو الله كفر صريح ، لأنه مخالف لما ورد في صحيح مسلم

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ، ج ٤٠ ص ٢٦ .

(٢) المرجع نفسه ، ج ١ ، ص ٦٨ .

(٣) المرجع نفسه ، ج ١ ، ص ٧١ .

من قول النبي عليه الصلاة والسلام . « واعلموا أن أحدكم لن يرى ربه حتى يموت »
 أما إذا قيل إننا الله ظهر في المخلوقات وتجلى ، فإن اللفظ يصبح مشتركاً بين
 أمرين : أن تكون ذاته فيها ، أو أن تكون بمثابة المرأة التي يظهر فيها مثال
 المرئي ، وكلا الأمرين باطل في نظر ابن تيمية : لأن ذات الله ليست في
 المخلوقات ، ولا ترى المخلوقات في نفس ذاته ، كما يرى المرئي في المرأة ، وإنما
 ظهورها دلالتها عليه وشهادتها له (١) .

(ب) لو كان كل ما في الكون موجوداً في الله لترتب عليه أن تكون المخلوقات
 جميعاً جزءاً من الله ، وأن يكون الله متغيراً تغير هذه المخلوقات ، متردداً مثلها
 بين الكمال والنقص ، وبين النقص والكمال (٢) .

(ج) إن في جعل الحق وجوداً مطلقاً تارة ، وفي جعل الوجود المطلق ظاهراً
 في الحق تارة أخرى تناقضاً : فالله في إحداهما ظاهر ، وفي الأخرى مظهر ،
 فإذا كان المراد بالظهور الوجود ، فقد ترتب على ذلك أن يكون الرب قد وجد
 مرة بعد مرة ، وهذا كفر شنيع ، إذ كيف يتصور تكرر وجوده ، وأنه قد
 وجد في نفسه بعد أن لم يكن موجوداً في نفسه ؟ أما إذا كان المقصود بالظهور
 الوضوح والتجلي ، فليس هناك مخلوق يظهر له ويتجلى لأن العالم لم يخلق بعد ،
 والقائلون بالتجلي يدعون أن الحق ظهر فيه (ابن عربي) ، ولم يجعلوا ظهوره
 معلوماً ولا مشهوراً ؛ فكيف يتصور أن يكون متجلياً لنفسه بعد أن لم يكن
 متجلياً ؟ إن هذا وصف لله بأنه لم يكن يعلم نفسه حتى علمها (٣) .

هذا فيما يتعلق بنقد ابن تيمية للمذاهب الاتحادية عامة ؛ أما فيما يتعلق بمذهب
 ابن الفارض خاصة ، فإن ابن تيمية يصور شاعرنا على أنه من القائلين بوحدة
 الوجود ، وإن كان لا يصرح في كلامه بمثل ما يصرح به ابن عربي من أن
 وجود المخلوقات هو عين وجود الخالق ، ولا بمثل ما يصرح به القونوي من

(١) المرجع نفسه ، ج ٤ ، ص ٣٩ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٣٠ .

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل ، ج ٤ ، ص ٣٢ .

أن الله هو الوجود المطلق والوجود المعين ، وأن المطلق لا يوجد إلا في الأعيان الخارجية ، وأنه ليس لله وجود إلا الوجود القائم بالمخلوقات ؛ بل إن مذهب ابن الفارض أقر إلى مذهب التلمساني الذي لا يفرق بين وجود الله وثبوت الممكنات كما فعل ابن عربي ، ولا بين المطلق والمعين كما فعل القونوي ، والأمر عنده هو أنه ليس ثمة غير ولا سوى بوجه من الوجوه ، وأن العبد إنما يشهد السوى ما دام محجوباً ؛ فإذا انكشف حجابيه رأى أنه لا أثر للغيرية ولا للكثرة التي لا توجد إلا في ذهن الإنسان المحجوب عن شهود الحقيقة على خلاف من انكشف حجابيه. فإنه يعاين أنه ليس غير ولا سوى ، وأن الرائي عين المرئي ، والمشاهد عين المشهود^(١) .

ولعلنا إذا نظرنا إلى ما أوردناه من رأى ابن تيمية في مذاهب الاتحادية عامة ، ورأيه في مذهب ابن الفارض خاصة ، نظرة فاحصة ، لاحظنا أن حظه من عمق التفكير ودقة المنطق في توجيه الاعتراض والإبادة عن أوجه الفساد كان موفوراً ؛ ولكنه لم يكن مع ذلك من تحرى الدقة في استعمال الألفاظ على مقتضياتها الاصطلاحية أو مدلولاتها التي تدل عليها في أغلب الأحيان بحيث يصطنع في فهمه أو في نقله لكل مذهب من المذاهب الواحدة من الألفاظ والعبارات ما يميزه عن غيره من المذاهب الأخرى إذا نظر إلى كل مذهب على حدة ، وما يشركه مع غيره من المذاهب إذا أريد أن يتعرف الطابع العام الذي يطبعها ، والإطار الذي يضمها ويجمعها : فلفظة «الاتحادية» عنده لفظة مرنة تتسع لكل مذهب يمت إلى الوحدة بصلة من قريب أو من بعيد، وإنه ليطلقها على القائلين بالاتحاد ، على أنه حالة صوفية تسقط فيها الاثنيتية بين الحب والمحجوب ، وعلى القائلين بالحلول على أن الطبيعة الإلهية حلت في الطبيعة الإنسانية بغير امتزاج ، وعلى القائلين بوحدة الوجود وحدة حقيقية تثبت أن وجود الله هو عين وجود العالم وهي أقرب إلى وحدة الفلاسفة في اعتماد أصحابها على منهج هو مزاج من الذوق والنظر منها إلى اتحاد الصوفية الذي هو ذوق خالص . ولهذا كان من السهل أن يتسرب إلى ذهن القارئ أن

(١) المرجع نفسه ، ج ١ ص ١٧٦ ، ١٨٢ ، ج ٤ ص ٢٣ .

الاتحاد والحلول ووحدة الوجود كلها ألفاظ تدل على مذاهب متفككة ، والحقيقة هي أن الاتحاد والحلول ووحدة الوجود يختلف بعضها عن بعض ، ويدل بعضها على ما لا يدل عليه البعض الآخر : فابن الفارض اتحادى ، والحلاج حلولى ، وابن عربى من أصحاب وحدة الوجود إذا أردنا أن نلتبس لكل منهم مذهباً خاصاً بغض النظر عما عساه أن يكون عند أحدهم من العناصر التي استقاها من غيره ، فإن ذلك لا يمنع من أن يكون لكل مذهب طابعه الخاص الذى يميزه عن غيره من المذاهب الأخرى ، كما سنتبين ذلك فى موضعه من كلامنا عن حقيقة مذهب ابن الفارض فى الوحدة .

لم يكن ابن تيمية إذن موقفاً فى تسميته الاتحادية بهذا الاسم الذى أطلقه على قوم منهم من هو اتحادى حقيقة ، ومن هو اتحادى فى ظاهر الأمر والحقيقة أنه حلولى ، ومن قال بوحدة الوجود وحدة حقيقية ؛ فابن الفارض والتلمسانى اتحاديان فى أعماق مذهبيهما بمعنى أن الاتحاد عندهما لا ينفك عن الحالة النفسية التى تعرض للسالك فى سلوكه ، وينكشف فيها الحجاب عن نفسه فيشهد أن المحب عين المحبوب والرائى عين المرئى والمشاهد عين المشهود . وأما الحلاج فيشبه ابن الفارض والتلمسانى فى ارتباط الاتحاد الظاهر عنده ، والذى هو فى حقيقة الأمر حلول ، بهذه الحالة النفسانية التى تغلب فيها سلطان العاطفة على العقل . وعلى العكس من ذلك ابن عربى والقونوى وأشباههما من متفلسفة الصوفية ، فإن الاتحاد عندهم عبارة عن الوحدة الذاتية الحقيقية بين الحق والخلق ، أو بين المطلق والمعين ، بحيث لا يكون لأحدهما وجود مستقل عن وجود الآخر . ناهيك بأنه ليس من مستلزمات إدراك هذا الاتحاد أو هذه الوحدة عند ابن عربى أن يكون الإنسان دائماً فى حالة نفسية خاصة إذا زالت عنه زال معها الشعور بانتفاء الاثنينية والكثرة وبثبوت الوحدة — ولهذا ترى أن استعمال ابن تيمية للفظ «الاتحاد» على هذا الوجه العام دون تحديد معناها الاصطلاحى الخاص فى كل مذهب من المذاهب المثبتة للوحدة ، فيه من الخلط والاضطراب ما يودى إلى كثير من التناقض فى

فهم مذهب ابن الفارض على حقيقته وجعله مرة من القائلين بالاتحاد الذى هو حالة نفسية ، ومرة أخرى من القائلين بوحدة الوجود التى هى أقرب إلى الوحدة الحقيقية . ويؤيد هذا ما وقع فيه ابن تيمية نفسه من هذا التناقض ، إذ عد ابن الفارض فى عداد الاتحادية ثم قال عنه بعد ذلك إنه من أصحاب وحدة الوجود ، وإن كان لا يصرح بقول ابن عربى من أن وجود المخلوقات هو عين وجود الخالق ؛ ومعنى هذا أن الاتحاد الفارضى مرادف إلى حد ما لوحدة الوجود التى أثبتها ابن عربى ، ومذهبه فيه مشابه لمذهب التلمسانى الذى يقول بأن شهود السوى ناشئ عن حالة الحجابية التى يخضع لها العبد ، والتى إذا زالت عنه ، وانكشف بزوالها الحجاب ، لم يشهد السوى ، بل شهد الوحدة بين الرأى والمرئى ، وإذن فكيف نوفق بين هذه المتناقضات ؟ الحقيقة أن للفظه « الاتحاد » معناها الخاص فى كل مذهب من المذاهب التى قالت به ؛ ولو قد أطلق ابن تيمية على هذه المذاهب اسم « الواحدية » بدلا من « الاتحادية » ، لكان أكثر توفيقاً وبمنجاة من الوقوع فى التناقض لأن الواحدية نسبة إلى الواحد الذى قد يكون إدراكه بطريق الشعور ، وقد يكون بطريق العقل ، وقد يكون بطريق يأتى فيه الشعور والعقل معاً ؛ وبهذا يمكن أن يندرج تحت اسم الواحدية مذهب ابن الفارض الذى هو اتحاد نفسى ، ومذهب أمثاله من أصحاب الأحوال والمواجيد التى يتقيد بها إدراك الوحدة ، كما يندرج مذهب ابن عربى وأمثاله من الذين تكاد تكون وحدتهم وحدة حقيقية . ولسنا ننكر هنا كل تشابه بين ابن الفارض وابن عربى ولكن الذى ننكره هو أن يكون مؤدى الاتحاد فى جملمته عند ابن الفارض عين مؤدى وحدة الوجود فى جملمتها عند ابن عربى ، وأقول بالاتحاد فى جملمته أى من حيث علاقته بالحالة النفسية التى خضعت لها نفس ابن الفارض بشكل عام ؛ وذلك أنه يمكن النظر إلى اتحاد ابن الفارض من ناحيتين : إحداهما هذه الناحية العامة التى ينظر منها إليه فى جملمته على أنه أثر من آثار الذوق والوجد ، والأخرى هى الناحية التى ينظر منها إلى هذا الاتحاد فى تفاصيله ، فإذا تأملنا بعض هذه التفاصيل على أنها أجزاء مستقل كل منها بنفسه عن الكل الذى

يتألف منها ، رأينا أن بينها وبين العناصر الموجودة في مذهب ابن عربي تشابهاً قوياً إلى الحد الذي يغلب معه على الظن أن ابن الفارض كان تلميذاً لابن عربي ، وأن مذهب الأخير كان مصدراً استقى منه الأول عناصر مذهبه . ولعل هذه النظرة هي التي حملت ابن تيمية وغيره من الفقهاء المتقدمين وبعض المحدثين الذين سنسب آراءهم فيما بعد ، على أن يعتقدوا أنه لا فرق بين تائيد ابن الفارض وفصوص ابن عربي إلا في أن هذه نثر وتلك شعر ، كما أنه لا فرق بين عقيدة الرجلين وحكمها في نظر الشرع ، فكلاهما معتنق لعقيدة وحدة الوجود وما يندرج فيها من الأفكار المنافية لروح الإسلام كالحلول والتجلى وغيرها مما فصله ابن تيمية وأجزأه آنفاً . ولو فرضنا مع القائلين بهذا الرأي أن ابن الفارض قد استمد بعض عناصر مذهبه من ابن عربي ، وسلمنا جدلاً بأن هذا صحيح ، على الرغم مما يوجه إليه من الاعتراضات التي تنفي صحة ذلك من الناحيتين التاريخية والمذهبية ، فإننا لانستطيع بحال ما أن نزعم أن ابن الفارض قد أتى ما أخذته عن ابن عربي على ما هو عليه ، بل الحقيقة أنه غير فيه وبدل ، وحواره تحويراً جعله ملائماً كل الملازمة للمذهب صوفي يريد صاحبه أن يكون في حدود الكتاب والسنة ، وبمنجاة من الوقوع تحت طائلة رجال الدين . ومن هنا كانت هذه الصبغة النفسية التي أفاضها ابن الفارض على مذهبه ، والتي تغلبت فيها العاطفة على العقل تغلباً قوياً كان من جرائه أن أصبح كلام الرجل في الاتحاد أشبه ما يكون بالخيالات السابجة منه بالحقائق الثابتة . ولو قد نظر ابن تيمية وأمثاله ممن كفروا ابن الفارض ، كما كفروا ابن عربي ، وقدروا الظروف التي أحاطت بنفس الشاعر ، لالتمسوا له العذر ولا استطاعوا أن يفرقوا بين مذهبه ومذهب ابن عربي .

ومن عجب أنهم حاولوا شيئاً من هذا القبيل على نحو ما فعل ابن تيمية في تصويره لمذهب ابن الفارض وموازنته بمذهب التلمساني ، وإظهار الصلة بين الاتحاد وبين حالة الكشف التي يزول فيها الحجاب عند كل من الشعارين . ولكن من النقاد الذين عرضوا لمذهبي ابن الفارض وابن عربي من حاول هذه

المحاولة ، ولكنه قصد بها إلى الطعن في خلق الرجل ، وتشويه عقيدته وسمعته على نحو ما فعله القاضي عضد الدين الأيجي صاحب «المواقف» ، ونقله عنه علاء الدين البخارى صاحب « ناصحة الموحدين وفاضحة الملحددين » ، وأثبتته برهان الدين البقاعي في كتابيه « تنبيه الغبي » و « تحذير العباد » ، وأشرنا إليه في موضعه من الفصل الرابع من الكتاب الأول^(١) ، وهو أن ابن الفارض كان يأكل الحشيش كابن عربي ، وأن ما كان يدعيه من حصول الكشف ورؤية النبي في المنام إنما هو من الخيالات الناشئة عن فعل الحشيش . ونحن لا ننكر أن ابن الفارض كان في كثير من لحظات حياته ، وفي بعض نواحي مذهبه ، من أصحاب الخيالات ؛ ولكن الذي نذكره هو أن تكون هذه الخيالات من أثر الحشيش في نفس من يأكله أو يدخنه ، فقد يغيب الإنسان عن نفسه ، ويتخيل أموراً مخالفة لما يتخيله غيره ، وذلك لمجرد انفعال نفس قوى ، أو عاطفة عنيفة استوعبت حياته الشعورية كلها . وقد قضى ابن الفارض حياته الصوفية التي حللناها في الفصل الثاني من الكتاب الأول خاضعاً لسلطان الوجد ، متأثراً بما كان يثيره الحب والجمال في نفسه من ألوان الانفعال الذي كان يقوى ويشتد في بعض الأحيان حتى يجعله غائباً دهشاً لا يشعر بمن حوله من الناس ، ولا يتأثر بما يحيط به من الأشياء ، وإنما هو شاخص ببصره إلى السماء لا يأكل ولا يشرب ولا ينام ؛ وإنه ليقضى على هذه الحال أياماً قد تبلغ العشرة ، وقد تزيد أو تنقص^(٢) . وهناستطيع أن نقول إن لحظة يجب فيها الإنسان كما ينبغي ، ويركز فيها شعوره فيمن يجب ، على وجه ينصرف معه عن كل ما سواه ، تكفى لأن تغيبه عن نفسه ، وعن كل شيء ، وتشعره بأنه قد اتحد بمحبوبه ، وتصور له من الخيالات ما لا يقاس إليه فعل الحشيش . ومن هنا يمكن القول بأنه إذا كان اتحاد ابن الفارض خيالا ، فهو ليس خيالا حاصلًا من فعل الحشيش كما يزعم خصوم ابن الفارض ، ولكنه خيال راق

(١) انظر ص ١٢٣ - ١٢٥ من هذا البحث .

(٢) انظر ص ٦١ - ٦٣ من هذا البحث .

مهذب لا يسبح في سمائه إلا أصحاب النفوس الراقية المهذبة الذين أوتوا من جلاء القلب وصفاء الحب مثل ما أوتي ابن الفارض .

٣ - وكما ذهب أكثر المتقدمين ، وعلى رأسهم ابن تيمية ، إلى أن وحدة الوجود كانت نتيجة رئيسية لحبه ، وطابعاً مشتركاً بين تصوفه وتصوف ابن عربي ، فقد ذهب هذا المذهب أيضاً بعض المحدثين من المستشرقين ، وخالفهم فيه بعضهم الآخر ممن رأوا أن وحدة الوجود عند ابن الفارض لم تكن وحدة حقيقية كما هو شأنها عند ابن عربي ، بل كانت وحدة لفظية . ولكي يتبين لنا هذا فلا بد من وقفات نعرض فيها لرأى كل من الأساتذة ماسينيون ودي ماتيو ونلينو ونيكلسون ودرمنجم :

فالأستاذ ما سينيون يرى أن فكرة الإله عند السهروردي المقتول وفريد الدين العطار وابن عربي تشبه فكرته عند الفلاسفة الا تفاقيين (Occasionalistes) أمثال ديكارث ومالبرانش ؛ وأما أكثر الصوفية أمثال ابن الفارض وجلال الدين الرومي والششري والتابلسي فإن الله عندهم عبارة عن وجه جميل محبوب يتجلى فيه وتشتع منه أنواره ؛ وهذا في رأى الأستاذ ما سينيون مشابه لإله عشاق الجمال من أهل الفن أمثال ليوناردى فنسى^(١) . وليس من شك في أن ما يصور به الأستاذ ما سينيون إله ابن الفارض صحيح وملائم لطبيعة مذهبه في الحب والجمال ، وتؤيده النصوص الكثيرة من شعر الشاعر حيث يقول مثلاً :

وصرح بإطلاق الجمال ولا تقل بتقييده ميلا لخرق زينة ٢٤١
فكل مليح حسنه من جمالها معار له بل حسن كل مليحة ٢٤٢

وحيث يقول أيضاً :

تراه إن غاب عنى كل جارحة فى كل معنى لطيف رائق بهج
فى نعمة العود والنأى الرخيم إذا تألفا بين ألحان من الهزج

وفي مسارح غزلان الحمامل في
 وفي مساقط أنداء الغمام على
 وفي مساحب أذبال النسيم إذا
 وفي الثامى ثغر الكأس مرتشفاً
 لم أدر ماغربة الأوطان وهو معي
 فالدار دارى وحى حاضر ومضى
 برد الأصائل والإصباح فى البلج
 بساط نَوْر من الأزهار منتسج
 أهلى إلى سحيراً أطيب الأرج
 مريق المدامة فى مستنزه فَرَج
 وخاطرى أين كنا غير منزعج
 بدا فنزعج الجرعاء منزعجى
 فهذه الأبيات ، وكثير غيرها مما يجرى مجراها ، تثبت صدق ما يذهب
 إليه الأستاذ ما سينيون فى تصوير إله ابن الفارض . ولكننا نأخذ على الأستاذ
 ماسينيون حصره تجلى إله ابن الفارض فى الصور الجميلة ، وجعله منه وجهاً
 جميلاً يتجلى جماله وتشع أنواره فى هذه الصور الجميلة دون غيرها : ففى
 شعر ابن الفارض أبيات كثيرة تثبت أن تجلى الجمال الإلهى ليس محصوراً
 فى دائرة الصور الجميلة وحدها ، وإنما هو أوسع من ذلك نطاقاً ، وأبعد آفاقاً
 إذ يشمل الوجود كله ، ويتراءى فى كل ما تقع عليه العين من المراتب ، ومن
 ذلك قوله :

جسّت فى تجليها الوجود لناظرى فى كل مرئى أراها برؤية
 فهو هنا يطلق تجلى الذات الإلهية مع الوجود دون أن يقيد بطائفة من البصور
 والمعانى دون غيرها ، ويعمم هذا التجلى تعميماً يجعله شاملاً لكل المراتب التى
 ليس من شك فى أنها تتفاوت فى درجاتها من الحسن .

٤ - على أن ما عرضه الأستاذ ما سينيون من مذهب ابن الفارض فى
 الذات الإلهية لم يكن من التفصيل بحيث يظهرنا على حقيقة هذا المذهب ،
 وهل هو وحدة للوجود بالمعنى الذى يفهمه ابن عربى ، أم وحدة من نوع آخر .
 ولعل المستشرقين الإيطاليين دى ماتيو ونلينو هما أهم من عرض لهذه المسألة ،
 وحاول كل منهما أن يحلها على وجه مخالف للوجه الذى يحلها عليه الآخر .
 وقد دار الخلاف بين هذين المستشرقين حول نقط ثلاث يرتبط بعضها ببعض
 ارتباطاً وثيقاً وهى : (أ) هل كان ابن الفارض تلميذاً لابن عربى أخذ عنه
 مذهبه فى وحدة الوجود أو لم يكن ؟ (ب) هل كان ابن الفارض خارجاً على

أحكام الكتاب والسنة ، عن شعور بذلك وعمد إليه ، أو كان متمسكاً بهذه الأحكام ، عاملاً على الملاءمة بين مذهبه وبينها ؟ (ج) هل تأثر ابن الفارض ببعض الأفكار الأفلاطونية الجديدة ؟ وهل بين تصوفه وبين تصوف أفلوطين أوجه شبه ، أو أنه ليس في شعره أثر لهذا ؟

ولننظر الآن فيما يجب به دى ماتيو عن آكل من هذه الأسئلة الثلاثة :

(١) فعن المسألة الأولى نراه يورد في مقدمة ترجمته الإيطالية للتائية الكبرى بعض نصوص من « فصوص الحكم » لابن عربي ، كما يورد من تائية ابن الفارض الكبرى الأبيات ٥٦٠ - ٦٣٨ . وهو إنما يري من وراء هذا إلى إبراز مميزات مذهب ابن عربي في وحدة الوجود من ناحية ، وإثبات التطابق التام بين هذا المذهب وبين مذهب ابن الفارض الذي يعده دى ماتيو تلميذاً لابن عربي من ناحية أخرى : فابن الفارض في نظر دى ماتيو من أصحاب وحدة الوجود ، لأنه في البيتين ٢١٥ - ٣٩٩ يوحد ذاته بذات المحبوبة التي يترجمها المستشرق الإيطالي بلفظة (Sostanza) ، ومعناها « الجوهر » في فلسفات وحدة الوجود التي ترى أن هذا الجوهر والعالم شيء واحد . ويستدل دى ماتيو على أن ابن الفارض كان كذلك بالأبيات ٢٤١ - ٢٦٤ التي يتحدث فيها عن الوجوه الجميلة فيصورها حيناً على أنها مظاهر خارجية للجمال المطلق الحقيقي وهو جمال الذات وذلك في البيت ٢٤٥ ، ويوحدها حيناً آخر بالمحوبات وذلك في البيتين ٢٥٢ و ٢٥٣ ؛ ويستدل كذلك بالأبيات ١٦٢ و ٢١١ و ٢١٤ - ٢١٥ و ٢١٨ و ٢٦٣ و ٣٩٩ التي يتحدث فيها المحب بالمحوبة ، وبالبيتين ٢٥٤ و ٢٥٥ اللذين يتحدث فيهما بكل جميل ؛ وبالبيتين ٢٥٦ و ٢٥٧ اللذين يتحدث فيهما بالعشاق الذين يظهر في صورهم المختلفة : فابن الفارض من حيث توحيد ذاته بذات المحبوبة ، وبكل عاشق ، وبكل جميل ، هو عند دى ماتيو من أصحاب وحدة الوجود ؛ لأنه يرفع التمايز بين الأشخاص والذوات ، ويسقط التفرقة بين الأعضاء والملكات ، الأمر الذي يترتب عليه أن يستغرق كل شيء في وحدة تامة على نحو

ما يثبت الشاعر في الأبيات ٥٧٩ - ٥٨٨ ، وفي الأبيات ٦٣٩ - ٦٤٢ وهذا كله ينتهي بدي ما تيو إلى نتيجة واحدة هي أن مذهب وحدة الوجود يسود «التائية الكبرى» . وهذه النتيجة تؤدي بدورها إلى أن يكون ابن الفارض خارجا على تعاليم الكتاب والسنة^(١) .

(ب) وعن السؤال الثاني يجيب دى ماتيو بأن ابن الفارض كان كابن عربي في أنه لم يستغل مثله الكتاب والسنة ليؤيد بهما العقيدة الإسلامية القائلة بوجود إله مستقل عن العالم ؛ بل هو قد استغلها ، وأعلن تمسكه بهما ليؤيد عقيدة في وحدة الوجود ؛ فهو لم يعتمد على ضرب المثل بظهور جبريل في صورة دحية ، وإثبات الفرق بين رؤية النبي ، وبين رؤية غيره وذلك في الأبيات ٢٨١ - ٢٨٥ ، إلا ليوضح النظرية القائلة بوجود ذات واحدة ، أو جوهر واحد يخفى وراء صور الكائنات المتعددة ، وهذا شيء له نظيره عند ابن عربي في ديوانه «ترجمان الأشواق» . وابن الفارض لم يظهر في البيت ٢٨٥ تمسكه بأحكام الكتاب والسنة وعدم تجاوزه هذه الأحكام بشكل لا شبهة فيه ولا غبار عليه ؛ لأنه قد أبان قبل ذلك في البيتين ٢٦٧ و ٢٦٨ عن السبب الذي من أجله رجع إلى أعمال العبادة ، فقال إن هذا الرجوع لم يكن لشيء إلا لأنه يريد أن يصد خصوم الأولياء من الطاعنين عليهم المرجفين بهم . ومعنى هذا كله في رأى دى ماتيو هو أن ابن الفارض معتقد لوحدة الوجود ، مستعين على إثباتها بما ورد في الكتاب والسنة^(٢)

(ج) وأما السؤال الثالث الذي يدور حول تأثير ابن الفارض بأفلوطين وتشابه مذهبهما ، فقد تناخص إجابة دى ماتيو عنه بأنه لما كان ابن الفارض من القائلين بوحدة الوجود فلا بد من أن يكون قد استقى عناصر مذهبه فيها من ابن عربي ومن بعض النظريات الأفلاطونية الجديدة ؛ ولهذا عقد دى ماتيو في مقدمة ترجمته الإيطالية للتائية الكبرى فصلا خاصاً أثبت فيه تأثير ابن

(١) Ibn al Farid, Il gran Poema Mistico : noto col nome al Tâyyah al Kubra, (١)

Roma, 1917, pp. 33 - 40.

Revista degli Studi Orientali, Vol. VIII, pp. 479 - 485.

(٢)

الفارض بأفلوطين ، وبين أوجه الشبه بين فلسفة هذا وتصوف ذاك ، وأظهرنا على أن ذلك التأثير لم يكن في القول بالنفس الكلية ، بل كان في القول بالعقل الأول ، وتلك دعوى دحضها الأستاذ نلينو^(١) .

وجملة القول هي أن دي ماتيو يجعل من ابن الفارض تلميذاً لابن عربي ، استقى مذهبه في وحدة الوجود من كتابي هذا الأخير « الفتوحات المكية » و« فصوص الحكم » ؛ وأنه كان من هذه الناحية مخالفاً للعقيدة الإسلامية الصحيحة ؛ وأن تضمين شعره بعض إشارات إلى آيات قرآنية وأحاديث قدسية لم يكن إلا استعانة على دعم عقيدته في وحدة الوجود ، مثله في ذلك كمثل ابن عربي الذي كان من المهارة الفائقة والقدر العجيبة بحيث يستطيع تأويل نصوص القرآن والحديث ، وتوجيهها توجيهاً يحملها فيه من معاني وحدة الوجود ما تحتمل وأكثر مما تحتمل ، وهذا كله ليضني على مذهبه ثوباً إسلامياً يجعله ملائماً لتعاليم الكتاب والسنة .

على أن دي ماتيو لم يكن موقفاً في كل ما أبداه من الملاحظات . ولعل مثله في هذا كمثل ابن تيمية وغيره من المتقدمين الذين خلطوا بين الاتحاد الصوفي الذي هو عند ابن الفارض حال من الأحوال التي تدرك فيها الوحدة في مقام سكر الجمع ، أو في مقام صحو الجمع . وقد فصلنا القول فيهما في الفصل الثاني من الكتاب الثاني^(٢) ، وبين وحدة الوجود التي هي حقيقة واقعة بصرف النظر عن إدراك الإنسان لها أو عدمه في حال معينة . ومن هنا يمكن أن يوجه إلى دي ماتيو نفس الاعتراض الذي وجهناه إلى ابن تيمية من قبل . وأما أن ابن الفارض كان متأثراً ببعض عناصر الأفلاطونية الجديدة ، فتلك مسألة يحسن أن نرجى الخوض فيها حتى نعرض بقرينة آراء المحدثين في مذهب شاعرنا ، وعندئذ نستطيع أن نعرض للمصادر المختلفة التي يمكن أن يكون ابن الفارض قد استقى منها بعض عناصر مذهبه ، ومن بين هذه المصادر الفلسفة الأفلاطونية الجديدة من غير شك .

(٢) انظر ص ٢٠٠ - ٢١١ من هذا البحث .

(١) المرجع نفسه ، ٦٠ .

٥ - ولعل الأستاذ نلّينو كان أكثر توفيقاً في كشفه عن وجه الحق في المسائل الثلاث التي أثارها دى ماتيو حول مذهب ابن الفارض :

(١) فهو يرى أن ابن الفارض لم يكن فيلسوفاً من فلاسفة وحدة الوجود ، بل كان شاعراً صوفيّاً ليست قصيدته « التائية الكبرى » إلا تعبيراً عن ذوقه الشخصي الذي كان سبيله إلى الاتحاد بالذات الإلهية تارة ، وبالْحَقِيقَةِ المحمدية تارة أخرى ؛ وهذا مخالف لما يراه دى ماتيو من أن شعر ابن الفارض أثر فلسفيّ صور فيه صاحبه مذهباً في وحدة الوجود ؛ فوحدة الوجود التي يزعمها دى ماتيو مذهباً لابن الفارض ليست ، هي وما تستتبعه من خروج الشاعر على أحكام الكتاب والسنة ، إلا أمراً شكليّاً في رأي الأستاذ نلّينو ، بدليل أن كثيراً ممن يعدون حجة في الدين كانوا من مشرب ابن الفارض : فالغزالي مثلاً ، على الرغم من تعبيره عن الاتحاد الصوفي في عبارات جريئة ، فإنه لم يعد خارجاً على الشرع ، لأن هناك فرقاً بين الاتحاد الصوفي ، ووحدة الوجود الفلسفية^(١) . ومن هنا كان نلّينو متحفظاً في اعتبار ابن الفارض تلميذاً لابن عربي^(٢) ، لا سيما أن مذهب ابن عربي يمتاز بمزج العناصر الفلسفية والدينية المختلفة مزجاً غريباً ليس له نظير في « التائية الكبرى » أو في التائية الصغرى للشاعر المصري الذي لم يكن مشتركاً مع ابن عربي إلا فيما كان يتألف منه التراث الشائع بين ضروب التصوف^(٣) . فضلاً عن هذا فقد استدلّ نلّينو على نفى تأثير ابن الفارض بابن عربي تأثير التلميذ بأستاذه ، برسالة بعث بها آسين بالاسيوس (Asin Palacios) إلى دى ماتيو ذكر فيها أسماء مائة من الصوفية كانت بينهم وبين ابن عربي صلة التلاميذ بأستاذهم ، ولم يرد ذكر لاسم ابن الفارض بين هذه الأسماء . يضاف إلى هذا كله ما يوجد من فرق بين شعر ابن الفارض وشعر ابن عربي : فأولهما يمتاز بخصائص فنية أبرزها أنه غنائي موسيقي ، في حين أن ثانيهما مطبوع بطابع الحمد العاطفي ومصبوغ

Revista degli Studi Orientali, vol. VIII, pp. 487 & 501. (١)

(٢) المرجع نفسه ص ٦٠ .

Revista degli Study Orientali, vol. VIII, pp. 22 - 23. (٣)

بصيغة فلسفية ، فيه نصيب كبير للصناعة اللفظية التي تظهر في ديوانه «ترجمان الأشواق» (١) .

(ب) وأما عن عقيدة ابن الفارض الدينية ، وموقفه من احكام الكتاب والسنة ، فقد رأى الأستاذ نلينو أن الشاعر كان في ذلك متمسكاً بتلك الأحكام كما يدل على ذلك البيت ٢٨٥ من «التائية الكبرى» ؛ وأن كلامه في الاتحاد لا يخرج عما ورد من أحاديث وروى من أخبار على نحو ما تظهره الأبيات ٧١٩ و ٧٢١ من القصيد نفسها : ناهيك بما كان يؤديه ابن الفارض من أعمال العبادة ، ومن تجريد عزمه في التجريد كما يدل عليه قوله في الأبيات ٢٦٥ - ٢٧٦ ، وهذا في نظر الأستاذ نلينو أدق أنواع التمسك بالشرع (٢) .

(ج) وأما عن أثر أفلوطين في مذهب ابن الفارض ، فالأستاذ نلينو يرى غير ما يراه الأستاذ دى ماتيو في هذا الصدد : فعنده أن ذلك الأثر أظهر ما يكون في مذهب ابن عربي منه في مذهب ابن الفارض الذي لا يتحدث في شعره عن النفس الكلية أو الروح الكلية ، ولو أنه يستعمل لفظة هي من أخص خصائص الأفلاطونية الجديدة هي لفظة «القبض» التي يذكرها في هذا البيت :

وجادت ولا استعداد كسب بفيضها وقبل التهي للقبول استعدت (٢) ٤٠٤
على أن هذا لا يمنع من أن بين أفلوطين وابن الفارض فروقاً كشفها الأستاذ لينو ، ودحض بها مزاعم الأستاذ دى ماتيو ، ويمكن أن نجملها فيما يلي :

(١) إله أفلوطين هو الواحد الذي لا يمكن نعتة بصفة الوجود ، لأن ذلك معناه تحديده ؛ وهو لا يصح أن ينسب إليه الحياة ، والحركة ، والجمال ، والعقل ، والإرادة ، بل الأسماء التي تليق به هي الواحد ، الخير ، المطلق ، الأول ؛ وكل ما في عالم الشهادة قد صدر عن هذا الواحد ،

(١) المرجع نفسه ص ٥٠٦ - ٥٠٧ .

(٢) المرجع نفسه ص ١١ - ١٣ .

(٣) المرجع نفسه ص ٢٣ .

بواسطة فيوضات متعاقبة . أما إله ابن الفارض فهو إله المسلمين المتصف بالإرادة والقدرة على الخلق والإبداع بغير واسطة . وإله أفلوطين هو الخير المطلق ، ليس الجمال إلا مظهراً وضيقاً من مظاهره . وإله ابن الفارض هو الجمال المطلق الذى يصدر عنه الحسن الظاهر فى هذا العالم . ولا يتحدث ابن الفارض عن الخير المطلق ، لأن هذا لا يتفق ألته والعقيدة الإسلامية الصحيحة .

(٢) تقوم فلسفة أفلوطين على القول بسلسلة من الفيوضات المتعاقبة التى ليس لها أثر فى تصوف ابن الفارض إلا فى البيت ٤٠٤ من تائيته الكبرى ، قد ذكرناه آنفاً . ولكن استعمال ابن الفارض للفظه « الفيض » فى هذا البيت مخالف لاستعمال ما يقابلها عند أفلوطين^(١) .

(٣) العقل الأول عند أفلوطين هو الذى يمنح الصور والأشكال للمادة عن طريق النفس الكلية ، وليس عند ابن الفارض ما يشبه هذا القول^(٢) .

(٤) تشغل مسألة التناسخ محلاً ممتازاً فى فلسفة أفلوطين ، فى حين أن ابن الفارض قد أنكر التناسخ إنكاراً تاماً^(٣) .

على أننا إن كنا نوافق الأستاذ نلّينو على أن ابن الفارض لم يكن تلميذاً لابن عربى ، ولا خارجاً على تعاليم الكتاب والسنة ، وكنا نقره على بعض مالا حظله من فروق بين مذهبي أفلوطين وابن الفارض ، فلن نوافقه أو نقره على أن مذهب شاعرنا كان خلواً من كل أثر للأفلاطونية الجديدة ، لا سيما فى المواضيع التى يتحدث فيها ابن الفارض عن الحقيقة المحمدية حليماً ، تتبين من خلاله أنه يشير إلى ما يشبه النفس الكلية والمادة الأولى ، وإلى فيض الأجسام الجزئية من هذه ، وفيض الأرواح الجزئية من تلك على نحو ما سمينته فى هذا الفصل ، وفى الفصل الذى يليه .

٦ - ويؤيد الأستاذ نيكلسون وجهة نظر الأستاذ نلّينو فيما خالف فيه الأستاذ دى ماتيو : فالمستشرق الإنجليزى يرى أن « التائية الكبرى » ،

Revista degli Studi Orientali, Vol. VIII, p. 28.

(١)

(٢) المرجع نفسه ، ص ٥٠٨ .

(٣) المرجع نفسه ص ٥١٠ .

سواء في صورتها أو في مادتها ، لا توحى بأنها كانت متأثرة بابن عربي ، بل هي مختلفة عن غيرها من القصائد التي يظهر فيها أثر ابن عربي كعينية الجليلي ؛ فالثانية الكبرى ترجمة شخصية وضعها الشاعر الصوفي عن نفسه ، ووصف فيها حياته الباطنية ؛ والوحدة التي يصورها الشاعر في هذه القصيدة ليست ثمرة من ثمرات الفكر ، وإنما هي حالة من حالات الشعور^(١) . ومع ذلك يبلو نيكلسون متردداً في أن يقطع برأى في أمر هذه الوحدة ، وهل كان ابن الفارض فيها من أصحاب وحدة الوجود حقيقة ، أو أنه كان صوفياً معتقاً لدينه اعتناقاً سليماً ، وعبر عن شعوره بالاتحاد مع الله في لغة وحدة الوجود ، وهل تردد الثائية نظريات ابن عربي على الوجه الذي يعتقده شراحها ؟ هذه أسئلة يرى نيكلسون أنه ليس من اليسير الإجابة عنها إجابة قاطعة ؛ فقد ينتهي مذهب الاتحاد الصوفي منطقياً إلى مذهب ابن عربي في وحدة الوجود ، ولكن الذين يجدون في الثائية صورة شعرية لهذا المذهب يخلطون بين التصوف والفلسفة . ومع أن في بعض أبيات الثائية أفكاراً فلسفية مثال ذلك : الفيض في الأبيات ٤٠٣ - ٤٠٥ ، وعالم الأمر والشهادة ، واستمداد ما فيهما من الحياة من الروح الكلية والنفس الكلية في البيت ٤٠٥ ، واللاهوت والناسوت ، وهذا لفظنا الحلج ، فإن ابن الفارض قد استعملهما في البيت ٤٥٥ كما استعملهما ابن عربي للدلالة على الوجهين الباطن والظاهر للوجود الحق الذي يتحد به السالك ، وسبق النفس في وجودها على البدن في الأبيات ٤١ و ١٥٧ و ١٥٨ و ٤٢٨ و ٦٧٠ و ٧٥٩ .

فع أن هذه الأفكار توجد في الثائية إلا أن نيكلسون لا يرى في ذلك مبرراً لأن يكون ابن الفارض من أتباع ابن عربي ، وذلك لأنها تتضمن مذهب وحدة الوجود ؛ يضاف إلى هذا أن ابن الفارض يختلف عن الجليلي في أنه لا يظهر لنيكلسون ما يدل على تأثره باصطلاحات ابن عربي الفاسقية ، أو أن يكون - على قدر ما يلاحظ نيكلسون - متأثراً بابن عربي تأثراً مباشراً بطريق ما له اعتباره . ومن هنا انتهى المستشرق الإنجليزي إلى أن ابن الفارض لم يكن من أصحاب وحدة الوجود حقيقة ، بل إنه في حالة الوحدة الدائمة التي

يصفها ويقرر أنه وصل إليها لم يستطع أن يعبر في غير أسلوب وحدة الوجود^(١) .
 هذه خلاصة ما يراه نيكلسون في مذهب ابن الفارض وعلاقته بمذهب
 ابن عربي ، وهو كما نلاحظ موافق لما يراه نلّينو من ناحية ومخالف له من ناحية
 أخرى ؛ فأما موافقته فظاهرة في أنه ينظر كنلّينو إلى وحدة ابن الفارض على
 أنها حالة نفسية . وأما مخالفته له فهي في أن نيكلسون يلاحظ في تائيه ابن
 الفارض وجود بعض الألفاظ والأفكار الفلسفية كالفيض وما إليه مما يجعل بين
 ابن الفارض وبين الأفلاطونية الجديدة سبباً ما . ونحن إن كنا نوافق نيكلسون
 على رأيه في وحدة ابن الفارض التي تختلف اختلافاً قوياً عن وحدة ابن عربي
 إذا نظر إلى كل منهما على حدة ، فإننا لا نستطيع مع ذلك أن ننكر ما يوجد
 بين الوجدتين من أوجه الشبه إذا نظر إليهما في تفاصيلهما .

٧ - على أن مستشرقاً فرنسياً هو إميل درمنجم الذي وضع كتاباً عن
 خميرية ابن الفارض قد عقب على ملاحظات نيكلسون بقوله : إنها غاية في
 الدقة ، كما عقب بملاحظة جديدة ذهب فيها إلى أن الوحدة عند النابلسي
 الذي هو تلميذ لابن عربي ، بل عند هذا الأخير نفسه ، ليست وحدة للوجود
 بالمعنى الحديث المعروف لدى الغربيين ، وإنما هي مذهب آخر يختلف عن
 وحدة الوجود (Panthéisme) ويسمى باسم آخر هو (Panenthéisme)^(٢) ،
 ومعناه المذهب القائل بشهود الأشياء في الله وشهود الله في الأشياء وشموله لها .
 ومؤدى هذه الملاحظة التي أضافها درمنجم هو أن ابن عربي والنابلسي متفقان
 مع ابن الفارض في الأخذ بوحدة الشهود التي تختلف عن وحدة الوجود .
 ولكن هذه الملاحظة إن صحت بالقياس إلى مذهب ابن الفارض الذي لم
 يكن في جملة إلا وحدة للشهود التي يشترك معه فيها مذهب النابلسي إلى حد
 بعيد . فإنها لا تصلح بالقياس إلى مذهب ابن عربي بوجه عام : فقد كان
 مذهباً ابن الفارض والنابلسي شهوديين يدوران حول فكرة تجلي الله في مظاهر

(١) المرجع نفسه ، ص ١٩٣ و ١٩٤ .

الكون ، وشهود السالدة بذات الإلهية شهوداً يرى فيه كل شيء على أنه عدم في ذاته بالقياس إلى الوجود الحق الواحد ، وهو وجود الله . أما مذهب ابن عربي فعلى الرغم من أنه يشترك مع مذهبي ابن الفارض والنابلسي في وحدة الشهود هذه التي تظهر في بعض نواحيه حين يتحدث عن الذوق والوجد وما ينكشف للسالك فيها من شهود الوحدة وتجلى الرب للعبد ، فإن الأغلب عنده ليس وحدة للشهود بالمعنى الصوفي الذوق الخالص ، كما هو عند ابن الفارض والنابلسي ، وإنما الوحدة عنده وحدة للوجود بالمعنى الفلسفي النظري ، وطريقه في إثباتها ليس الذوق والوجد وما يجري مجراهما من الأحوال الصوفية النفسية المجردة عن التفكير النظري أو النظر العقلي فحسب : بل هو طريق يتعاون فيه الذوق والنظر وتلتقي عنده الفاسفة بالتصوف بحيث يخيل إلينا ونحن نقرأ كثيراً من نصوص « فصوص الحكم » مثلاً أننا إزاء كتاب فلسفي أكثر من أن نكون إزاء كتاب صوفي : ففي هذا الكتاب بصفة خاصة وفي بعض نواحي « الفتوحات المكية » نرى أن ابن عربي كثيراً ما يرجع إلى العقل ويستعين بالمنطق على إثبات وحدة الوجود ، الأمر الذي يجعل مذهبه ومنهجه مخالفين مخالفته قوية للمذهب كل من ابن الفارض والنابلسي . ولستنا ننكر بقولنا هذا كل تشابه بين ابن الفارض وابن عربي واتفاقهما في بعض النواحي ، ولكن الذي نذكره هو هذه التسوية التي يفعلها درمنجم بين مذهبي الرجلين بشكل يتفق معه كل تفريق بين الشاعر الصوفي والتصوفي المتفلسف . ولهذا نرى أن بين وحدة ابن الفارض ووحدة ابن عربي تشابهاً من بعض الوجوه وتخالفاً من بعضها الآخر ، لعنا نوفق فيما يلي إلى إظهارها بما يكشف عن حقيقة الوحدة الفارضية وعلاقتها بالحب على وجه يمكننا من وضعها في المكان اللائق بها من المذاهب الواحدة في تاريخ التصوف الإسلامي .

٨ - ويتوقف تعرفنا لحقيقة هذه الوحدة ، على فهمنا لمعنى لفظ « الاتحاد » الذي وصل إليه ابن الفارض في الطور الثالث من أطوار حبه ، ووصفاته في الفصل الثاني من الكتاب الثاني ، وهل يدل هذا الاتحاد عند ابن الفارض على ما يدل عليه عند غيره من الصوفية ، أو أن له مدلولاً خاصاً

وطابعاً معيناً يميزه عن مدلوله وطابعه عند هذا الغير ؟ فالاتحاد في اصطلاح الصوفية بصفة عامة هو النظرية القائلة بأن اتحاد الخالق والمخلوق أمر ممكن . ويرى المحافظون على أحكام الشرع من الصوفية أن الاتحاد بين الخالق والمخلوق ليس معناه امتزاج الاثنين في كائن واحد ، أو حلول الله في الإنسان وتجسده فيه ، فإن ذلك من الآراء الضالة التي يرفضونها بحجة أن الاتحاد على هذا الوجه يتضمن مجانسة بين الوجودين ، وهذا ينا في عقيدة التوحيد الحقيقي التي لا تقرر وجوداً حقيقياً غير وجود الله ؛ والاتحاد بهذا المعنى يتضمن وجود كائنين امتزج أحدهما بالآخر فصارا شيئاً واحداً ، على حين أن الاتحاد عند هؤلاء الصوفية المتمسكين بالشرع ليس إلا فناء للظواهر في الحق الواحد الأبدى ، ويعبرون عنه بقولهم « الفناء في الحق » . وقد يستعمل لفظ « اتحاد » في بعض الأحيان كما يستعمل اللفظان الصوفيان « وحدة » أو « توحيد » للدلالة على المذهب القائل بأن الكائنات لا توجد بذواتها بل هي تستعد وجودها من الله ، وعلى هذا المعنى تكون الكائنات والله شيئاً واحداً^(١) . وينذهب بعض الصوفية إلى أن معنى الاتحاد عندهم هو فناء مراد العبد في مراد الحق تعالى ، كما يقول عن ابن وفا^(٢) . فن أي هذه المعاني كان اتحاد ابن الفارض ؟

الحق أن اتحاد ابن الفارض لا يمكن تجديده معناه تجديداً دقيقاً أو تأويله تأويلاً معيناً خاصاً به دون غيره من الصوفية : فإن نظرة مدققة في بعض أبيات الشاعر تكفي لإظهارنا ، على أن الاتحاد عنده قد أخذ بطرف من كل المعاني الآتفة الذكر على وجه ما : فهو ليس امتزاجاً بين الرب والعبد من نوع الامتزاج الذي يؤدي إلى حلول الله في الإنسان كحلول جسم في جسم ، أو تخلل جرم لجرم ، كما يدل على ذلك قوله في الحميرية :

وهامت بها روحى بحيث تمازجاته حاداً ولا جرم تخلله جرم

(١) عبد الرزاق القاشاني : الاصطلاحات الصوفية طبعة شبر نجرس ٥ .

(٢) الشعراى : اليواقيت والجواهر - طبعة بولاق سنة ١٢٧٧ هـ ص ٨٠ - ودائرة المعارف

الإسلامية ، مادة « اتحاد » .

وقوله في التائية الكبرى :

متى حِلَّتْ عن قولي أنا هي أو أقل وحاشا للمثل أنها في حِلَّتِ ٢٧٧
وهو قد يدل على ما يدل عليه المذهب القائل بأن كل الكائنات تستمد وجودها
وحياتها من الحقيقة المحمدية التي لم يخرج عنها شيء كما يشير إلى هذا بقوله :
ولا تحسبن الأمر عنى خارجاً فما ساد إلا داخل في عبرتي ٦٣٦
ولولاي لم يوجد وجود ولم يكن شهود ولم تعهد عهد بذمة
فلا حتى إلا عن حياتي حياته وطوع مرادى كل نفس مريدة ٦٣٨
وهو يدل بعد هذا وذاك على فناء مراد العبد في مراد الحق تعالى كما
يظهرنا على ذلك قوله :

وكنت بها صبياً فلما تركت ما أريد أرادتنى لها وأحبت ٢٠٤
فصرت حبياً بل محباً لنفسه وليس كقول مرفسى حبيتي ٢٠٥
فأنت ترى من هذه الأبيات أن للاتحاد عند ابن الفارض معاني عدة يمكن
أن يدل كل معنى منها على مذهب خاص ، ولكن شاعرنا قد أخذ هذه المعاني
كلها / وأدخلها في مذهبه على وجه جعله ملائماً لأحكام الدين ، بخلاف
غيره من الصوفية الذين قال بعضهم بالحلل ولم يقل بالامتزاج كالحلاج ،
وقال بعضهم الآخر بوحدة الله والعالم ، وأنه ليس للعالم وجود غير وجود الله كابن
عربي . على أنه وإن لم يكن معنياً بتحديد معاني الألفاظ والتدقيق فيها إلى
الحد الذي يزيل كل شبهة ، ويمحو كل لبس ، ويوجه أفكاره توجيهاً واحداً
مستقيماً ، فإن لمذهبه في الاتحاد مميزات الخاصة التي تميزه من اتحاد الحلولية
أو القائلين بوحدة الوجود ، كما أن بينه وبين أولئك وهؤلاء تشابهاً في بعض
الألفاظ والعبارات والأساليب . ولكي نتمين هذا كله ونتمكن من إظهار الوحدة
الفارضية على حقيقتها ، فقد قسمنا كلامنا عن هذه المسألة الدقيقة إلى قسمين
يشتمل كل منهما على صورة معينة : إحداهما صورة الوحدة الفارضية في
جملتها وفي طابعها الخاص الذي طبعت به ، والأخرى صورتها في تفاصيلها التي
تألفت منها ، وما عسى أن يكون في هذه التفاصيل من العناصر الصوفية أو الفلسفية

الإسلامية وغير الإسلامية التي استقاها ابن الفارض من مذاهب غيره، والتي تشعر على أقل تقدير بأن بينه وبين أصحابها وجهاً من أوجه الشبه أو التقارب في الأفكار والمنازع .

٩ - فأما الصورة الأولى فهي التي تمثل العلاقة بين حب ابن الفارض ووحده من حيث هي نتيجة نهائية لهذا الحب ، ولا يمكن النظر إليها مستقلة عن الحالة النفسية التي أدرك فيها الشاعر هذه الوحدة بين نفسه وبين الذات الإلهية تارة ، وبين هذه الذوات وبين مظاهرها في العالم الخارجي تارة أخرى ؛ وتبدو الوحدة هنا مختلفة كل الاختلاف عن وحدة الوجود بمعناها الفاسي المعروف ؛ فقد رأينا عند الكلام على أطوار الحب في الفصل الثاني من الكتاب الثاني أن فناء ابن الفارض لم يكن فناء عن وجود سوى ، وهو هذا الفناء الذي قال عنه ابن قيم الجوزية إنه فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود ، وبأنه ما ثم غير الله ، وببني التعدد والتكثّر عن الوجود بكل اعتبار ، وبأنه ليس ثمة فرق بين وجود الرب ووجود العبد ، ولا بين الله والعالم . لم يكن فناء ابن الفارض من هذا النوع ، بل كان من ناحية ، فناءً عن شهود سوى ، بمعنى أن الإنسان لا ينفي وجود ما سوى الله في الخارج ، وإنما هو ينكر في شهوده وحسه هذا سوى ، وكان من ناحية أخرى ، فناء عن إرادة سوى بمعنى أن المحب يقضي عن مراده بمراد محبوبه ، وهذا الفناء الأخير هو فناء خواص الأولياء وأئمة المقربين ، كما أن الاتحاد الذي يتضمنه صحيح لدى العقل (ابن قيم الجوزية)^(١) . ولذا كان أخص ما يمتاز به الاتحاد الفارسي أنه حالة نفسية يشعر فيها المحب بأنه هو والذات الإلهية شيء واحد ، كما يشهد فيها تجلي الذات في مظاهر الكون . ولو رجعنا إلى ما ذكرناه في الفصل الثاني من الكتاب الثاني عن بداية هذا الاتحاد ونهايته ، وأنه كان في بدايته سكرًا للجمع وفي نهايته صحواً للجمع ، لتبيننا أنه لم يخرج في كلنا الحالتين عن كونه شعوراً نفسياً باتحاد المحب والمحجوب ، وأن الأمد بعيد بينه وبين وحدة

(١) انظر ص ١٨٧ - ١٩٢ من هذا البحث .

الوجود التي يقول أصحابها بالفناء عن وجود السوى ، ونفى الغيرية أو التفرقة بين الله والعالم . ولكن الذين يقرعون شعر ابن الفارض في وصف اتحاده دون نظر إلى ظروفه النفسية يذهبون إلى أنه إنما يعبر عن وحدة الوجود التي يعبر عنها غيره من المعتنقين لها . ولعل تصريح ابن الفارض بأنه قد أدرك اتحاد ذاته بذات المحبوبة في حال الصحو كما أدركها في حال السكر ، كان مبرراً في نظر البعض لأن يكون الشاعر من أصحاب وحدة الوجود زاعمين أنه إن صح أن يكون السكر حالاً يغيب فيها الإنسان عن وعيه وعقله فيعبر عن مشاهداته بعبارة كتلك التي عبر بها ابن الفارض عن اتحاده ، فإنه لا يصح أن يكون الصحو حالاً كالسكر ، ولا أن يكون حكم ما يقال في أحدهما كحكم ما يقال في الآخر ، إذ صاحب السكر غائب عن وعيه وعقله ، وأما صاحب الصحو فليس كذلك . غير أن الذين يذهبون هذا المذهب يستطيعون أن يلتمسوا لابن الفارض عذراً فيما عبر به عن اتحاده مع محبوبته في صحوه ، إذا علموا أن صحو ابن الفارض ليس صحواً عادياً كالذي يشترطه الجنيدي في السالك منذ بداية سلوكه ، وإنما هو صحوياً تأتي بعد المحو والغيبة ، ولهذا لا يخرج عن كونه حالاً صوفية من الحالات التي تتعاقب على نفس السالك ، لا سيما أن الغائي عن نفسه في حال السكر ، كما كان ابن الفارض في بداية اتحاده ، لا يترد إلى أوصافه بعد زوال سكره عنه ، وعودة الصحو إليه ، بل يقام في مقام البقاء بأوصاف الحق كما يقول الجنيدي . ومن ثم كانت الوحدة التي أدركها ابن الفارض في صحوه وحدة في حال أقامه الله فيها ، وأشهده عليها ، وليست من قبيل وحدة الوجود التي يقررها العقل من حيث هو عقل خاضع لقواعد المنطق وأساليب النظر ، وغير متأثر بالأحوال النفسية التي يختلف حكمها عن حكم الأنظار العقلية^(١) . وكان ابن الفارض قد أحس بما سيوجه إليه من لوم ومؤاخذه فأفصح عن حقيقة مذهبه ، والتبس لنفسه العذر لدى العقل في قوله عن ظهور المحبوبة له في هذه الأبيات :

وأطيب ما فيها وجلت بمبتدا غرامي وقد أبلدى بها كل نذرة ٣٣٤

(١) انظر ص ٢٠٠ - ٢١١ من هذا البحث .

ظهوري وقد أخفيت حالي منشداً بها طرباً والحال غير خفية
 بدت فرأيت الحزم في نقض توبتي وقام بها عند النهي عذر محتى ٣٣٦
 وإذا كان ذلك كذلك فقد تحرر ابن الفارض إذن من سلطان العقل ،
 وأطلق نفسه على سجيتها ، وخلق بينها وبين عاطفتها القوية العنيفة نحو
 محبوبته الحقيقية ، وعبر عن اتحادها بها وشهوده لها ، بعبارات قد يبلو بعضها
 لأول وثلة مستشعراً ، وموهماً برحلة الوجود التي تنافي أحكام الدين ،
 مما أدى إلى أن يخلط أمر وحدة الشهود ووحدة الوجود اختلاطاً لا يكاد يبين
 معه موقف الرجل بشكل واضح ، وهل وحدته التي يصفها هي عين وحدة
 ابن عربي وأشباهه من متفلسفة الصوفية ، أو هي مختلفة عنها : فنحن نراه
 يتحدث عن التجلي وهو هذه النظرية التي جرحها ابن تيمية ، وأثبت مناقضتها
 للدين الصحيح ، ولكنه في حديثه عن هذا التجلي إنما يمزجه برجده ، ويلبسه هذا
 الثوب النفساني الذي يميزه عن ابن عربي في أكثر نواحي مذهبه ، فاسمع إليه حيث يقول :

جلت في تجليها الوجود لناظري في كل مرئى أراها برؤية ٢١٠
 وأشهدت غيبي إذ بدت فوجدتني هنالك إياها بجلوة خلوتي
 وطاح وجودى في شهودى وبنيت عن وجود شهودى ما حياً غير مثيت
 وعانقت ما شاهدت في محو شاهدى بمُشاهدة للصحو من بعد سكرتى

ففي الصحو بعد المحو لم أك غيرها وذاتى بذاتى إذ تحلت تجلت ٢١٤
 لترى أن المحبوبة في تجليها له قد أظهرته أيضاً على الوجود فإذا هو يراها في
 كل مرئى رؤية عينية ، وأنه لما انكشف له باطنه وجد أنه أصبح والمحبوبة شيئاً
 واحداً عند هذا التجلي ، فلم يعد يرى لنفسه وجوداً إلى جانب وجود
 المحبوبة ، لأن وجوده قد امتحى في شهوده ، وأنه قد أصبح في صحوه بعد سكره
 فانيا عن الوجود الظاهر ، متحققاً برجود المحبوبة التي سقط كل تمايز بين ذاته
 وذاتها . وكيف يمكن أن تكون وحدة ابن الفارض وحدة للوجود وهو يبين
 لنا الفرق بين الوجود والشهود ، وبين حالة في إدراك أحدهما وحاله في إدراك
 الآخر ، فيقول في وصف نفسه قبل أن ينكشف عنه الحجاب ، وحين لم يكن
 مستطيعاً للتخلص من الثنوية :

كذا كنت حينما قبل أن يكشف الغطا من اللبس لا أنفك عن ثنوية ٢٣٠
أروح بفساد بالشهود مؤلفي وأغدو بوجد بالوجود مشتى
يفرقني لى التزاماً بمحضرى ويجمعنى سلبى اصطلاماً بغيبتى
إخال حضيضى الصحو والسكر معرجى إليها ومحوى منتهى قاب سدرتى ٢٣٣

ألا ترى إلى البيت الثانى من هذه الأبيات كيف يكشف فى وضوح عن معنى كل من الشهود والوجود ؟ فالشهود عند شاعرنا هو علة فقده لوجوده الذاتى ، واتحاده بذات محبوبته ، على عكس الوجود ، فإنه علة وجوده لذاته وتفرقه عن ذات محبوبته . ثم ألا ترى إلى البيت الثالث الذى يؤكد فيه الشاعر ذلك الفرق بين الوجود والشهود ؛ فيقول إن العقل هو علة التفرقة الحاصلة عند إدراك الوجود ، كما أن الغيبة عن هذا العقل هى علة الجمع ، أو الاتحاد الحاصل فى الشهود ، الأمر الذى يجعل للفظ الوجود معناه الخاص عند ابن الفارض الذى يضعه فى مرتبة هى دون مرتبة الشهود من حيث إدراك الوحدة بين المحب والمحبوب ؟ وليس أدل على هذا من استعماله للفظى « الوجود والشهود ، فى قوله » :

وشفع وجودى فى شهودى ظل فى اذ حادى وترأ فى تيقظ غفوتى ٤٥٣
وفى قوله :

تعانقت الأطراف عندى وانطوى بساط السوى عدلاً بحكم السوية ٤٩٠
وعاد وجودى فى فنا ثنوية ال وجود شهوداً فى بقا أحدىة ٤٩١

فالبيتان الأول والثالث صريحان فى إظهارنا على أن ابن الفارض حريص كل الحرص على أن يعبر عن الثنوية (الشفع) بالوجود ، وعن الأحدىة (الوتر) بالشهود ، مما لا يدع مجالاً للريب فى أن للوحدة التى يصورها معناها الخاص الذى يختلف عن معناها عند القائلين برحلة الوجود ؛ وأن الخير كل الخير هو أن نطلق على وحدة ابن الفارض اسماً نستمد منه من مدلولات الألفاظ التى يستعملها وتميزها به عن غيرها ، فنقول وحدة شهرد (Panenthéisme)

لا وحدة وجود (Panthéisme) وهو الاسم الذي يصح إطلاقه على مذهب ابن عربي في جملته .

١٥ - هذه هي وحدة ابن الفارض من الناحية اللفظية ، أما من الناحية المعنوية ، أو قل من الناحية المذهبية ، فإن ابن الفارض لم يكن ، كما أشرنا في أوائل هذا الفصل ، فيلسوفاً ولا صاحب منطق بأى معنى من معاني هاتين اللفظيتين ، إنما هو شاعر صوفي وصاحب ذوق وحال ، غلبت عليه العاطفة القوية ، وخضعت نفسه لسلطانها ، وانتهت به في آخر الأمر إلى شهود الوحدة ، أو وحدة الشهود التي سقط فيها كل تمايز بينه وبين الذات الإلهية ، وفي معها كل وجود فردي عند تجلي الذات تجلياً لا يشهد معه غيرها ، بل يشهد معه الذات متجلية في كل مرئى ، فإذا هو يصبح من أعماق نفسه كالحجون أو كالسكران قائلاً :

متى حلت عن قولي أنا هي أو أقل وحاشا لمثلي أنها في حلت ٢٨٧
وقائلاً :

ومن أنا إياها إلى حيث لا إلى عرجت وعطرت الوجود برجعتي ٣٢٦
وعن أنا إياى لباطن حكمة وظاهر أحكام أقيمت لدعوتي
فغاية مجذوبى إليها ومنتهى مراديه ما أسلفته قبل توبى^(١) ٣٢٨
وإن ابن الفارض في تعبيره عن الاتحاد يمثل هذه العبارات ، وفي حاله التي أدرك فيها هذا الاتحاد كان مشابهاً من بعض الوجوه للحسين بن منصور الخلاج^٢ ومخالفاً له من بعض الوجوه الأخرى : أليس قول ابن الفارض في البيت ٢٧٧

(١) تشتمل هذه الأبيات على مراتب الاتحاد وهي ثلاث : (أ) المرتبة الأولى وقد عبر عنها بقوله « أنا إياها » ، وصاحب هذه المرتبة يقول « أنا المحبوبة » ، « أنا الحق » . (ب) المرتبة الثانية وقد عبر عنها بقوله « أنا إياى » وهي نتيجة فناء التفرقة عيناً وأثراً ، وصاحبها يقول « أنا أنا » ، وهي غاية الاتحاد . (ج) المرتبة الثالثة : وقد عبر عنها بذكر رجوعه عنها وعن بداية عروجه من الأولى ونهايته في الثانية بقوله « ومن أنا إياها إلى حيث لا إلى عرجت » وهذه المرتبة الثالثة نتيجة بقاء المحب بمحبوبته ، ورجوعه عن صرف الجمع إلى مقام التفرقة مع الجمع ، وصاحب هذه المرتبة يقول « أنا عبدا » (كشف الوجوه الغر - ج ٢ ص ١٠ - ١١) .

« أنا هي » وقوله في البيت ٣٢٦ « أنا إياها » هما بعينهما قول الحلاج « أنا الحق » وقوله « أنا من أهوى ومن أهوى أنا »^(١) : وإلى هنا يفتق ابن الفارض مع الحلاج ، ولكنهما يفترقان بعد ذلك إذا لا حظنا أن عبارات ابن الفارض صريحة في التعبير عن الاتحاد بمعنى الشهود الآنف الذكر ، ولا تنطوي إلا عليه أو على ما يناسبه ؛ أما عبارات الحلاج ، وإن كانت مشعرة في ظاهرها بالاتحاد ، فإنها قد انطوت على معنى آخر مخالف كل المخالفة للاتحاد كما عرفه ابن الفارض ، ومناف بالتالي لأحكام الشرع وتعاليمه ؛ ذلك بأن الحلاج كان حلولياً يعتقد بحلول المحبوب في المحب ، أو اللاهوت في الناسوت دون أن يكون هناك امتزاج تام بينهما ، وذلك إذا ففي العبد عن صفات العبودية ، وحلت محلها صفات الربوبية ؛ والحلول بهذا الوجه لا ينفي الاثنينية بين المحب والمحبوب ، كما ينفيها اتحاد ابن الفارض : فؤدى مذهب الحلاج هو أنه على الرغم من إمكان اتحاد الطبيعتين الإلهية والإنسانية تحت ظروف خاصة ، وفي حالة معينة يبلغ فيها الإنسان درجة معينة من الصفاء ، فإن هذا الاتحاد بينهما لا يكون جوهرياً أو ذاتياً تمتزج فيه الطبيعتان امتزاجاً تصيران فيه طبيعة واحدة ، إذ مهما بلغ الإنسان من هذا الصفاء ومن الفناء عن نفسه في حال الاتحاد ، فإنه يظل مع ذلك محتفظاً بشخصيته ، مثله في ذلك كمثل الماء إذا مزج بالخبز فإنه لا يصير خمراً مع هذا الامتزاج . وإلى هذا الحلول يشير الحلاج بقوله :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا^(٢)
وبقوله :

أنت بين الشغاف والقلب تجرى مثل جرى الدموع من أجفاني
وتحل الضمير جوف فؤادي كحلول الأرواح في الأبدان^(٣).

(١) Al - Hallaj : Le Divan : Journal Asiatique, Janvier - Mars 1931, p. 93.

(٢) المرجع نفسه ، ص ٩٣ . (٣) المرجع نفسه ، ص ١٣٣ .

ولإى نفى الامتزاج بين اللاهوت والناسوت يشير بقوله :
 « . . . وكما أن ناسوتيتى مستهلكة فى لا هوتيناك غير ممازجة لها ،
 فلا هوتيتك مستولية على ناسوتيتى غير ممازجة لها » (١) .
 ويقول :

« من ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية ، والبشرية بالإلهية فقد كفر ، فإن
 الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم ولا يشبههم بوجه
 من الوجوه و لا يشبهونه » (٢) .

فالحلاج إذن حلولى ينظر إلى اللاهوت والناسوت ، أو الرب والعبد ، أو
 المحبوب والمحب ، على أنهما شيان متمايزان فى ذاتهما وحقيقتهما ؛ ولكنه يعتقد
 كذلك أن اللاهوت يمكن أن يتحد بالناسوت إذا بلغ هذا الأخير درجة خاصة
 من الفناء والصفاء الروحى ، وأن هذا الاتحاد معناه تخلل شىء لشىء آخر
 دون أن يمتزج به ، وهذا مخالف كل المخالفة للمذاهب الواحدة الأخرى
 سواء ما كان منها قائلاً بوحدة الشهود كذهب ابن الفارض ، أو ما كان
 قائلاً بوحدة الوجود كذهب ابن عربى : فليس الاتحاد عند ابن الفارض
 تخللاً لجسم فى جسم ، ولا حلولاً لطبيعة الله فى طبيعة الإنسان ، وإنما هو فناء
 عن شهود ما سوى الله فناء تاماً بحيث لا يشهد السالك إلا ذاتاً واحدة هى ذات
 الله التى فنيت فيها كل الذوات . وها نحن أولاء قد رأينا من الأبيات التى
 أثبتناها له أننا كيف عبر عن اتحادها فى لغة الشهود التى لا تحتل غير تأويل
 واحد هو أنه لا يشهد إلا ذاتاً واحدة هى الذات الإلهية ، وأن شهودها ليس
 معناه أنه كان قبل الشهود وجوداً مستقلاً عن وجود الذات ثم اتحد الوجودان ،
 وامتزج أحدهما بالآخر ، بحيث صار وجوداً واحداً فى ذلك الشهود ، أو أن أحدهما
 حل فى الآخر وتخلله كما يتخلل جسم جسم آخر ، ولكن معناه نفى الثنوية بين الله
 والإنسان من ناحية ، ونفى التعدد بين الله والكائنات من ناحية أخرى ،
 وإثبات أنه فى شهوده لا يرى إلا ذاتاً واحدة قد انعدم إلى جانبها كل شىء .

Quatre Textes relatifs à Hallaj, p. 51.

(١)

(٢) المرجع نفسه ، ص ٦٩ .

وليس أدل على مذهب ابن الفارض في هذه المسألة من أبياته التي يعبر فيها عن شهوده للوحدة بما ينفي الامتزاج والحلول اللذين لا يكونان دائماً إلا بين شيئين مختلفين ذاتاً وطبيعة ، فإنه في هذه الأبيات قد نفي المعية والاثنية نفيًا لا يدع مجالاً للشك في أن الاتحاد أو الوحدة عنده مختلفان كل الاختلاف عما كانا عليه عند الحلاج . قال ابن الفارض بعد أن تحدث عن ظهور الذات الإلهية وتجليها بصورة العشاق والمعشوقات من فتیان العرب وفتياتهم^(١) :

وما زلت إياها وإياي لم تزل ولا فرق بل ذاتي لذاتي أحببت ٢٦٣
وليس معي في الملك شيء سواي وإي معيئة لم تخظر على المعية ٢٦٤

وقال أيضاً :

وأستار لبس الحس لما كشفتها وكانت لها أسرار حكيمى أرخت ٥٢٥
رفعت حجاب النفس عنها بكشفي ال نقاب فكانت عن سؤالي مجيبي
وكنت جلا مرآة ذاتي من صدا صفاتي ومنى أهدقت بأشعة
وأشهدتني إياي إذ لا سواي في شهودي موجود فيقضي بزحمة ٥٢٨

فالبيت الثاني من البيتين الأولين والبيت الرابع من الأبيات الأخيرة يكفيان لإظهارنا على مبلغ الفرق بين اتحاد الحلاج واتحاد ابن الفارض ؛ فإن هذا الأخير بنفيه للمعية والسوى في البيتين المشار إليهما قد نفي أيضاً إمكانية الحلول الذي لا يمكن أن يكون إلا بين شيئين يتحد أحدهما مع الآخر أو يحل أحدهما في الآخر ، على حين أن الأول كان صريحاً في اعتناقه للحلول كما تنطق به نصوصه التي أثبتناها آنفاً . ومن هنا كان ابن الفارض واحدى المذهب وكان الحلاج اثنييه .

١١ - وإذا لم يكن اتحاد ابن الفارض اتحاداً من نوع اتحاد الحلاج وحلوله فماذا عسى أن يكون إذن ؟ لقد ضرب ابن الفارض مثلاً أبان فيه عن حقيقة مذهبه في هذه الناحية ، وأنه ملامم لأحكام الكتاب والسنة مما يؤدي

(١) انظر الأبيات ٢٤١ - ٢٦٢ من التائية الكبرى.

في النهاية إلى إظهار الفرق بينه وبين الحلول الذي يناقئ هذه الأحكام ؛ فشاغرنا يضرب المثل بظهور جبريل للنبي عليه الصلاة والسلام في صورة دحية الكلبي ، ويرى أنه ليس في ظهور جبريل بهذه الصورة حلول ، ولكنه شيء آخر مستمد من القرآن والحديث اسمه « اللبس » ، يختلف عن الحلول في أن هذا الأخير يتضمن تداخل الطبيعة الإلهية في الطبيعة الإنسانية كتداخل الروح في البدن ، على حين أن « اللبس » كما يفهم من مؤدى أبيات ابن الفارض الآتية الذكر ، والأبيات التي سنوردها بعد ؛ عبارة عن الفكرة القائلة بأن الإنسان إذا كشف عنه حجاب الحس ، وفنى عن علائق النفس ، وأصبح في حالة من الروحانية لم تكن له من قبل ، استطاع أن يشهد شهوداً ذوقياً ، الذات الإلهية المطلقة عن كل قيد ، المنزهة عن كل تعين ، كما يقول ابن الفارض ، وقد وصف لنا هذه الحال التي وصل إليها في هذه الأبيات :

وعانقتني لا بالتزام جوارحي الـ جوانح لكنني اعتنقت هويتي ٥٣٠
وأوجدتني روعي وروح تنفسي يعطر أنفاس العبير المقتت

وعن شرك وصف الحس كلي منزه وفيّ وقد وحدت ذاتي نزهتي ٥٣٢

واستطاع أن يتبين أيضاً أن الله لم يخلق المظاهر الكونية إلا ليظهر نفسه لنفسه لا لغيره ، لأنه ليس ثمة معه في الوجود غيره حتى يظهر نفسه له ، كما سبق أن نفي المعية والسوى في البيتين ٢٦٤ و ٥٢٨ . ونحن إذا تأملنا ما ينطوي عليه مذهب ابن الفارض من أنه شهود لا يعترف فيه بغير الذات الواحدة بحيث لا يدع منفذاً للحلول أو ما يشبه الحلول من الأفكار الضالة التي نسبها إليه خصومه من الفقهاء ، وإذا تدبرنا كذلك أبياته التي صرح فيها بالاتحاد تارة وباللبس تارة أخرى ، كما صرح بنفي الحلول عن عقيدته حيث يقول :

متى حلت عن قولي أنا هي أو أقل وحاشا لمثلي أنها في حلت ٢٧٧

إلى أن يقول :

وها دحية واني الأمين نبينا بصورته في بدء وحى النبوة ٢٨٠

أجبريل قل لي كان دحية إذ بدا لمهلدي المهدي في هيثة بشرية

وفى علمه عن حاضريه مزية بماهية المرئى من غير مريسة
يرى ملكاً يوحى إليه وغيره يرى رجلاً يدعى لديه بصحبة
ولى من أتم الرؤيتين إشارة تنزهه عن رأى الحلول عقيدتى
وفى الذكر ذكر اللبس ليس بمنكر ولم أعد عن حكمى كتاب وسنة (١) ٢٨٥
أقول إذا تدبرنا هذا كله أمكننا أن نستخلص منه النتائج التالية :

١ - ابن الفارض يشبه الحلّاج في حاله وفي عاطفته : فكلاهما رجل سيطر
الحب على نفسه سيطرة قوية .

٢ - مذهب ابن الفارض يختلف عن مذهب الحلّاج في أن أولهما
لا يمت إلى الحلّول بصلة، بل إن الاتحاد الذى هو نقطة الارتكاز فيه يصبح
أن يطلق عليه اسم الشهود أو اللبس ، على حين أن مذهب الثانى اتحادى
في ظاهره وحلولى في جوهره ؛ ولهذا كان مذهب ابن الفارض واحدياً ومذهب
الحلّاج اثنيئياً .

٣ - مذهب ابن الفارض من حيث هو لبس ، مستمد من القرآن
الكريم والحديث الشريف ، في حين أن مذهب الحلّاج من حيث هو حلول
متأثر بالأفكار المسيحية القائلة باللاهوت والناسوت وبحلول الأول في الثانى .

٤ - لم يكن ابن الفارض في ضربه المثل بظهور جبريل للنبي في صورة
دحية ، وفي قوله عن هذا للظهور إنه لبس ذكر في القرآن ، وإنه لم يتجاوز
به حدود الكتاب والسنة ، مدعيًا لعقيدة ضالة أراد أن يسترها وراء هذه الألفاظ
والعبارات ليدخل في روع المعارضين له الطاعنين عليه أن مذهبه ملائم لأحكام
الكتاب والسنة ومستمد منهما ؛ ولكنه كان على العكس من ذلك صادقاً فيما

(١) قال تعالى : « وقالوا لولا أنزل عليه ملك ، ولو أنزلنا ملكاً لقضى الأمر ثم لا ينظرون .
ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللبسنا عليهم ما يلبسون » : (سورة ٦ الأنعام : الآيتان ٨ - ٩) ،
وقال تعالى : « أفعمينا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد » (سورة ٥٠ ق : الآية ١٥)
وقال عليه الصلاة والسلام : « رأيت ربي في صورة شاب أمرد » . وقال أيضاً : « خلق آدم على صورة
الرحمن » . وقال أيضاً : « المؤمن مرآة المؤمن » .

يقول ، وفيما أيد به مذهبه من الإشارة إلى اللبس الذى ورد فى القرآن الكريم والحديث الشريف . ولو سلمنا جدلاً أن اللبس الوارد فى القرآن لا يدل تماماً على كل ما يدل عليه شهود ابن الفارض ، فقد يكون عدم وجود أى أثر من آثار الحلول الصريحة فى هذا الشهود كافياً لإثبات أن ابن الفارض لم يقرر كالحلاج فكرة منافية لأحكام الإسلام ، ومستمدة من تعاليم مسيحية عارضها القرآن بشدة ، وأبان عن وجه البطلان فيها .

١٢ - على أن هناك شاعراً صوفياً فارسياً آخر قد يكون أقرب إلى مشاركة ابن الفارض فى مذهبه فى التجلى ، وإن كان فى الوقت نفسه من الآخذين بمذهب الحلاج فى الحلول ، وأعنى بذلك الشاعر جلال الدين الرومى المنوفى سنة ٦٧٢ هـ ، فكما كان ابن الفارض يقرر أن الذات الإلهية قد جلت له الوجود فى تجليها حتى أصبح يشهدا فى كل مرئى (البيت ٢١٠ من الائمة الكبرى) ، كذلك جلال الدين الرومى كان يرى أن العوالم الظاهرة ليست إلا صوراً لذات الله ، وأن هذه الصور ليست حقيقية فى ذاتها لأنها غير موجودة ، ولأن الوجود الحقيقى الذى لا يفنى ، والحقيقة التى لا تبلى ، إنما هو ذات الله وحده . فكل من الشاعر المصرى والشاعر الفارسى يذهب إلى أن مظاهر الوجود المتكررة ، وصوره المتعددة ليست فى الحقيقة إلا طائفة من المجالى التى تتجلى فيها الذات بحيث لا يشهد المتحقق بالشهود مظهراً أو بصورة منها إلا ويشهد الذات فيه . ولكن جلال الدين الرومى لا يلبث أن يفترق عن ابن الفارض ليتفق مع الحلاج فى القول مثله بالحلول ، ولعل حلوله كان أوسع نطاقاً ، وأبعد آفاقاً من حلول الحلاج ، فأكثر ما يظهر حلول الحلاج فى العلاقة بين اللاهوت أو الله أو المحبوب ، وبين الناسوت أو الإنسان أو المحب ، فى حين أن حلول جلال الدين الرومى - إلى جانب اتخاذه هذه الصورة الخاصة التى هى أنخص خصائص الحلول عند الحلاج - يتخذ صورة أخرى أعم وأشمل ، وهى التى يظهرنا من خلالها على حلول الصفات الإلهية فى كل ذرة من ذرات الأكوان : فأما الصورة الأولى فيدل عليها خطابه لمحجوبه حيث يقول : « سعيدة هذه اللحظة

التي أراني وإياك فيها جالسين في القصر ، بما لنا من صورتين ووجهين ، ولكن بما لك ولي من روح واحدة « (١) . وأما الصورة الثانية فيدلّ عليها اعتقاده أن كل ذرة في الوجود إنما تظهر صفة من صفات الله ، لأن هذه الصفات تتجلى وتخل في هذه الذرات بمقادير مختلفة (٢) . ومن هنا نستطيع أن نقول إن جلال الدين الرومي كان شهودياً كابن الفارض ، وحلولياً كالخلّاج . وليس من شك في أن ابن الفارض كان أكثر توفيقاً ، وأسلم منطقاً من الخلّاج وجلال الدين الرومي ؛ إذ أن وحدته التي انتهى إليها في شهوده كانت أكثر ملائمة لمذهبه في الاتحاد ، وأقدر على نفي الاثنينية بين الله والإنسان ، ومحو الكثرة التي تفرق بين الله وبين مظاهر الكون ، من حلول الخلّاج ومن شهود الرومي اللذين على ما تشعر به عباراتهما من اتحاد ووحدة ، فإن عنصر الحلول عندهما لا يلغى الاثنينية والكثرة إلغاء تاماً ، ولا يثبت الوحدة إثباتاً لا شبهة فيه ولا غبار عليه .

١٣ - ولعل في مذهب ابن عربي ناحية لا تكاد تختلف في كثير أو قليل عن مذهب ابن الفارض في إثباته لوحدة الشهود ونفيه للحلول ، كما أن فيه ناحية أخرى مناقضة له كل المناقضة ، لا في أن ابن عربي يعارض فيها الوحدة ويثبت الحلول ، بل لأن الشيخ الأكبر قد اصطنع في الأولى منهج ابن الفارض النوق النفساني الخالص ، ووصل عن طريقه إلى وحدة الشهود التي لا يقول معها بالحلول ، على حين أنه في الثانية قد اصطنع منهجه هو ، الذي ليس ذوقاً خالصاً ولا شعوراً نفسانياً بحتاً ، وإنما هو منهج قد اختلط فيه عنصر النوق بعنصر العقل ، وأثبت به وحدة من نوع آخر غير وحدة الشهود ، وأعني بها وحدة الوجود التي تختلف عن الأولى في معناها ، وتتفق معها في نفي الحلول ، فأما وحدة الشهود عند ابن عربي فتظهر واضحة جليلة حيث يتحدث في الباب الثاني والحمدسين بعد المائتين من « الفتوحات المملكية »

Divani Shamsi Tabriz, Trans. Nicholson, p. 153.

(١)

(٢) عبد اللطيف الطيباوي : التصوف الإسلامي العربي ، ص ١٦٧ .

عن الاتحاد ، فيضرب مثلاً بالقمر وبأنه ليس فيه شيء من نور الشمس ، ولا أن الشمس تنتقل إليه بذاتها ، بل القمر مجلى لها ؛ وكذلك العبد ليس فيه شيء من خالقه ولا حل فيه . يضاف إلى هذا ما ذكره ابن عربي في « الرسالة الغوثية » من أن الاتحاد حال ، وأن من آمن بالاتحاد الذائق قبل وقوع الحال فقد كفر ، ومن أراد التعبير عنه بعد الوصول إليه فقد أشرك ؛ وما ذكره في كتاب « الجلالة » من أنك إذا سمعت بالاتحاد من أهل الله تعالى أو وجدته في مصنفاتهم فلا تفهم منه ما فهمت من الاتحاد الذى يكون بين الموجودين . فإن مرادهم من الاتحاد ليس إلا شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذى الكل به موجود ، فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجوداً به ، معاً وماءً بنفسه ، لا من حيث أن له وجوداً خاصاً اتحد به ، فإنه محال^(١) . ناهيك بأن ابن عربي قد تكلم عن الاتحاد بين المحبوب والمحب والرب والعبد على نحو ما تكلم عنه الصوفية من أصحاب الفناء أمثال الحلاج وابن الفارض ، وذكر هذا الحديث القدسي الذى يستدلون به على ذلك الاتحاد وهو : « . . . ولا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشى بها : فبى يسمع ، وبى يبصر ، وبى يبطش ، وبى يمشى . . . » واستغل هذا الحديث استغلالاً انتهى منه إلى أن العبد بعد فنائه يصبح عين الحق لا صفتة ، ومن حيث ذاته يصبح عينه الثابتة فى العلم الإلهي^(٢) . فابن عربي هنا كابن الفارض صاحب ذوق وحال وفناء ، يرى مثله هذا الاتحاد الذى يشهده السالك بين نفسه وبين الذات الإلهية إذا صفت منه هذه النفس وبلغت من الروحانية هذه الدرجة التى تمكنها من شهود ذلك الاتحاد ، الأمر الذى يستخلص منه أن ابن عربي فى هذه الناحية من نواحي مذهبه لم يكن

(١) اقتبس السيد مصطفى البكرى أقوال ابن عربي المتضمنة لهذه المعاني فى كتابه : (السيوف

الحداد ، فى أعناق أهل الزندقة والإلحاد) القاهرة ١٣٥٠ هـ ، ص ٦٥ .

(٢) العلم الشامخ ص ٤٥١ .

من أصحاب وحدة الوجود (Panthéisme) ، ولكنه من أصحاب وحدة الشهود (Panentheisme) . ولسنا نزعم هنا أن ابن عربي كان في كل مذهبه من أصحاب وحدة الشهود دون أن يكون من أصحاب وحدة الوجود بحال ما ؛ بل إنه كان في إحدى نواحيه من القائلين بوحدة الشهود التي رأيناها آنفاً ، ورأينا مبلغ تطابقها مع وحدة ابن الفارض ؛ وكان في ناحية أخرى من المعتنقين لوحدة الوجود بمعناها الفلسفي وبمنهجها الذي – وإن كان ذوقياً – قد اشتمل على عنصر العقل والاستدلال المنطقي . وهذه الناحية الثانية هي التي غابت على مذهب ابن عربي حتى أصبح لا يعرف إلا بها عند أكثر القدماء والمحدثين الذين أوردنا آراءهم في أوائل هذا الفصل : فأولئك وهؤلاء ينظرون إلى مذهب ابن عربي على أنه وحدة للوجود في عمومها ، شأنه في هذه الوحدة كشأن اسپينوزا ، وفانهم أنه من ناحية أخرى وحدة للشهود هي أشبه ما تكون بمذهب ما لبراناش المعروف باسم الشهود في الله (La Vision en Dieu) ، وأنه هنا موافق لابن الفارض ، على حين أنه هناك مخالف له ، ومتفق مع اسپينوزا .

١٤ – ويمكننا أن نبين بعد هذا مقدار الفرق بين وحدة الشهود كما يدل عليها مذهب ابن الفارض في جملته ومذهب ابن عربي في أحد وجهيه من ناحية ، وبين وحدة الوجود التي هي وجه ثان للمذهب ابن عربي من ناحية أخرى . ولعل أول ما يظهر من ابن عربي هو أن ثقته في الأحوال وما ينشأ عنها من الشهود والكشف ليست ثقة قوية ، وإلا لما قال عن الحلاج إنه ليس من أهل الاحتجاج . ومصدر هذا القول أن الحلاج كان صاحب غيبة وفناء ، وصاحب الغيبة والفناء أكثر ما يكون سكران دهباً لا يؤبه له ولا يعتبر بكلامه . وإذا كان هذا هو رأى ابن عربي في واحد من أصحاب الأحوال الذين كان ابن الفارض منهم فلا يبعد إذن أن ينظر إلى ابن الفارض كما نظر إلى الحلاج ، وأن يترتب على ذلك أن تكون هذه الوحدة التي شهدها ابن الفارض في فئاته عن نفسه والتي أقرها ابن عربي فيما سلف ، لا يبعد أن تكون من ضعف الأساس الذي أقيمت عليه والشك في سلامة الحال الذي

شوهدت فيه بحيث ينصرف عنها ابن عربي إلى وحدة أخرى قد تكون أقوى أساماً ، وأدق منهجاً ، وأبلغ في التعبير عما يقصد إليه . وهذا ما وصل إليه بالفعل حيث أسس مذهبه في وحدة الوجود على دعائم ليست مستمدة من الأحوال فحسب ، بل هي مؤيدة كذلك بنظر فيه شيء غير قليل من التأثير بأساليب الفلاسفة حين يريدون أن يثبتوا نظرية من نظرياتهم . وحسبنا أن نبين الفروق بين وحدة الشهود ووحدة الوجود فيما يلي :

١ - المنهج الذي اصطنعه ابن الفارض للوصول إلى إدراك الوحدة الشهودية لمنهج ذوقى نفساني ، عدته الفناء عن البشرية ، وهو من هذه الناحية منهج شخصي ذاتي لا يعتمد على العقل ؛ وأما المنهج الذي استعان به ابن عربي على إثبات الوحدة الوجودية فحظ العقل فيه لا يقل عن حظ اللوق والشعور . فابن عربي يرى في « الفتوحات » أن أحادية كل شيء معقولة بحيث لا يمتري فيها من له مسكة عقل ونظر صحيح . وأنت إذا نظرت إلى هذا الواحد فلا بد أن تحكم عليه بأن له رتبة يكون عليها في الوجود : فإما أن يكون مؤثراً ، أو مؤثراً فيه ، وإما أنه لا يكون واحداً منهما ، وإما أن يكون المجموع : فالمؤثر هو الفاعل ، والمؤثر فيه محل الانفعال ، فما في الوجود إلا المجموع ^(١) . فهذا الأسلوب المنظم المرتب ، وهذا التقسيم لمراتب الوجود ، أشبه ما يكون بأسلوب أصحاب النظر وتقسيمهم ، منه بكلام أصحاب الأحوال والمواجيد .

٢ - وحدة ابن الفارض التي أدركها سواء في محوه أم في صحوه لا تخرج عن كونها حالاً أقامه الله فيها ، بمعنى أنه لو جاز أن يسلبه الله هذه الحال ، لما شاهد هذه الوحدة ؛ وأما وحدة ابن عربي فحقيقة واقعة دائمة . سواء أدركها الإنسان أم لم يدركها . وإن التعدد في الوجود أمر تقضي به الحواس الظاهرة والعقل القاصر عن إدراك الوحدة الذاتية بين الله والكون على ما هي عليه في الواقع ونفس الأمر ؛ فوجود الحق في مذهب ابن عربي هو عين وجود الخلق لا فرق بينهما إلا من حيث وجهة النظر الاعتبارية : بمعنى أنك إذا نظرت إلى أحدهما سميته لاهوتاً ورباً ومحروباً ، وإذا نظرت إلى الآخر سميته

ناسوتاً وعبداً ومحجاً ، والحقيقة الواقعة هي أنهما في ذاتهما عين واحدة كما يدل على ذلك قوله :

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقاً بهذا الوجه فادكروا
من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته وليس يدره إلا من له بصر
جمع وفرق فإن العين واحدة وهي الكثيرة لا تبقى ولا تذر^(١)

ومن هنا كانت وحدة الشهود عند ابن الفارض عبارة عن الفناء عن شهود التكثر والتعدد بين المشاهد والمشاهد ، لا نبي هذا التكثر والتعدد عن حقيقة الوجود ، إذ ابن الفارض رجل قد انتهى من سلوكه إلى الاستغراق في بحر التوحيد فاضمحلته ذاته وفنيت في ذات الحق ، فغاب عن كل ما سواه ، ولم يشهد في الوجود إلا الله ، وهذا هو ما يعرف عند القوم بـ « الفناء في التوحيد » . أما وحدة ابن عربي الوجودية فهي عبارة عن إسقاط التكثر والتعدد في الوجود العيني ، إذ أن حضرة الجمع قد استوعبت كل شيء ، وألغت كل تكثر أو تعدد سواء في الشهود الشخصي أم في الوجود الحقيقي ، بحيث تصبح الأشياء جميعاً من عين واحدة ، بل تكون هي هذه العين الواحدة ، لأن الكل في الحقيقة واحد يتكرر على مظاهر متعددة .

٣ - مذهب ابن الفارض من حيث هو شهود للوحدة أو وحدة في الشهود مصطبغة بهذه الصبغة النفسية التي تبيناها ، أدنى ما يكون إلى مذهب فلسفي ظهر في أوروبا في القرن السابع عشر للميلاد ، وأعنى به مذهب ما لبراننش المعروف باسم «الشهود في الله» (La Vision en Dieu) : ووجه ذلك أن ما لبراننش يرى أن هناك اتحادين يحصل أحدهما بين روح الإنسان وجسده من ناحية ويحصل الآخر بين روحه وبين الله من ناحية أخرى^(٢) ، وأن أهم هذين الاتحادين هو الاتحاد بالله . وهذا الاتحاد هو ما انتهى إليه ابن الفارض في الطور الثالث من أطوار حبه كما نعلم . ويدعو ما لبراننش إلى النضال ضد

(١) فصوص الحكم : القاهرة ١٣٢١ هـ : ص ٦٩ .

Preface de a Recherche de la Vérité.

(٢)

نير البدن على الروح ، وإلى أن يولى الإنسان وجهه نحو الله الذى قد اشتمل وحده على كل الحقائق وكل النور^(١) . وفى هذا يتفق الفيلسوف المسيحى مع الصوفى المسلم ، إذ يرى هذا الأخير أن سبيل الاتحاد بالله وشهود الحقيقة هو الفناء عن أهواء النفس وشهوات البدن . وفوق هذا كله فإن ما لبرانش يقول إن الله قد اشتمل على كل المعانى واحتواها فى ذاته التى نشهد فيها كل شىء ، ونشهدها فى كل شىء ، وبأن معرفتنا للوجودات إنما تأتى عن طريق الكشف الذى يكشف به الله لبصائرنا عن حقيقة هذه الموجودات . ونحن قد تبينا مما أسلفنا أن ابن الفارض يقول بمثل هذا ولا يكاد يعلمه ، ناهيك بأنه يقول بشمول الذات الإلهية لكل المظاهر الجميلة التى لم تكن عنده إلا مجلى تتجلى الذات الإلهية فيه وتظهر ، كما يدل على ذلك قوله فى مخاطبته للمحبوبة الحقيقية :

ووصف كمال فيك أحسن صورة وأقومها فى الخلق منه استمدت ٧١
ونعت جلال منك يعذب دونه عذابى وتحلو عنده لى قتلتى
وسر جمال عنك كل ملاحسة به ظهرت فى العالمين وتمت ٧٣

وقوله الذى يتحدث فيه عن هذه المحبوبة :

لئن جمعت شمل المحاسن صورة شهدت بها- كل المعانى الدقيقة ٣٧٤
فقد جمعت أحشأى كل صباية بها وجوى بينيك عن كل صبوة ٣٧٥
وكأنى بابن الفارض حين يقول فى البيت ٣٧٤ عن محبوبته إنها إن كانت
مشملة على كل صورة جميلة ، فإنه يشهد فيها كل المعانى الدقيقة : كأنى
به حين يقول هذا القول قد وصل إلى نتيجة هامة من النتائج التى وصل إليها
ما لبرانش بعده بنحو أربعة قرون : فيما لا شك فيه أن ابن الفارض فى
البيت المشار إليه قريب من ما لبرانش الذى يقول إننا لا نشهد الأشياء فى نفسها ،
ولأننا نحن نشهد معانيها فى الله وباللله^(٢) ، غير أن ابن الفارض - وإن كان

Bouillier : Hist. de la Philos. Cartésienne, Tome II, p. 61 - 62. (١)

(٢) المرجع والجزء نفسيهما : ص ٧١ .

متفقاً مع مالبرانش هذا الاتفاق الغريب - قد اختلف عنه اختلافاً يظهر في أن الشاعر الصوفي المسلم قد غلبت عليه النظرة الواحدية أكثر مما غلبت على الفيلسوف المسيحي ، وكان من نتائج ذلك ما ذهب إليه أولهما من المبالغة في التعبير عن الوحدة ، هذه المبالغة التي انتهت به إلى القول بأن للذات الإلهية حين تظهر له في غيرها لا يرى سواها ، كما يقول في هذه الأبيات :

ناب بدر الهام طيفَ محيا لكَ لطرفي بيقظي إذ حكاكا
قراءيت في سواك لعين بك قرت وما رأيت سواكا
وكذاك الخليل قلب قبلي طرفه حين راقب الأفلاك

أما ما لبراننش فكان أكثر اعتدالا من ابن الفارض ، وأقل مبالغة منه ، فذهب إلى أن شهودنا للأشياء في الله ليس معناه أننا نرى عين ذاته المطلقة عن كل تعين ، بل معناه أننا نرى هذه الذات بالنسبة إلى المحلوقات التي تشارك فيها ، لا سيما أن ما نشهده في الله ناقص وقابل للتجزئة والتشكيل والتكسر ، على حين أن الله بسيط وكامل إلى غير نهاية (١) . وأكبر الظن أن يكون هذا الفرق بين ابن الفارض ومالبرانش راجعاً إلى أن أولهما كان ينظر إلى المسألة بعين العاطفة ، على عكس ثانيهما الذي كان ينظر إليها بعين العقل .

هذا فيما يتعلق بمذهب ابن الفارض وما عسى أن يكون له من توجيه فلسفي له نظيره بين المذاهب ذات الصبغة الفاسفية الحقة .

أما مذهب ابن عربي في وحدته الوجودية فمختلف عنه في أن المذهب الذي يمكن أن يقابله بين مذاهب الفلاسفة هو مذهب اسپينوزا وليس مذهب مالبرانش ؛ فابن عربي في ناحية مذهبه التي تمثل وحدة الوجود وتخالف ناحيته الأخرى التي تمثل وحدة الشهود كما عرفناها عنده ، وتبيننا مبلغ تشابهه فيها مع

ابن المنارض ، قد قرر الوحدة الذاتية بين الله والعالم كأن يقول : « سبحانه من خلق الأتبياء وهو عينها »^(١) وقرر كذلك أن التفرقة بين ذات الله وذات المخلوقات آتية من وجهة النظر التي ينظر الإنسان منها إلى كل من ذات الله وذوات المخلوقات على حدة ، بحيث إذا نظر من وجهه قال حقاً ، وإذا نظر من وجه آخر قال خلقاً ، ومع ذلك فالعين واحدة يعرفها من كان له بصر ، كما يدل على ذلك قوله في الأبيات التي أثبتناها آنفاً^(٢) . فلا فرق عنده إذن بين الواحد والكثرة إلا بالاعتبار والنظر ، والعارف يستطيع أن يدرك بطريق الذوق وحدتهما ، الأمر الذي رأى معه الشيخ الأكبر أن الحس الظاهر والعقل عاجزان كل العجز عن إدراك الحقائق . واسبينوزا قد أثبت أن كل موجود إنما يوجد في الله ، ولا شيء يوجد أو يدرك بغير الله ، ويدل على ذلك بقوله إنه لا يوجد ولا يدرك جوهر آخر دون الله الذي هو شيء يوجد في ذاته ، وأما الأعراض أو المظاهر المتغيرة فلا يمكن أن توجد إلا في جوهر^(٣) ، ولهذا لم يكن هناك جوهر آخر خارج عن الجوهر الإلهي ، كما لم يكن الله علة خارجة عن الموجودات ، وإنما هو علة مولدة لها غير مستقلة عنها^(٤) . وإذا كان ذلك كذلك فقد ترتب عليه ألا يكون الله علة وجود هذا أو ذاك من الأجسام الإنسانية فحسب ، بل هو كذلك عين ذاتها التي لا يمكن إدراكها إلا من خلال ذات الله^(٥) . وفوق هذا كله فإن اسپينوزا يقسم المعارف إلى ثلاثة أقسام أساسية ، يندرج في القسم الأول منها ضربان هما معرفة تأتي عن طريق التجربة الغامضة والمعول فيها على الأشياء الجزئية التي تتمثل لعقلنا مختلطة مضطربة على غير حقيقتها ؛ ومعرفة تأتي عن طريق الدلالات كأن نذكر أشياء معينة إذا قرأنا أو سمعنا كلمات معينة فيتكون لدينا عن تلك الأشياء أفكار معينة شبيهة بهذه الأفكار

(١) الفتوحات المكية : القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ ، ج ٢ ، ص ٦٠٤ .

(٢) فصوص الحكيم : القاهرة سنة ١٣٢١ هـ ، ص ١٠٥ ص ١٩٩ من هذا البحث .

Ethique: Part I, prop. XV.

(٣)

(٤) نفس المرجع والقسم : قضية ١٨ .

(٥) نفس المرجع ، قسم ٥ : قضية ٢٢ .

التي نتخيل من خلالها الأشياء ؛ ويطلق اسپينوزا على هذين الضربين اسم معرفة الجنس الأول ، وهي المعرفة التي تنشأ عن المسموع والمقول والمتخيل ، وأما القسم الثاني فهو ما يسميه اسپينوزا بمعرفة الجنس الثاني فتدخل فيه المعرفة العقلية التي نعرف بها طبائع الأشياء عن طريق ما لدينا من الأفكار المشتركة والمعاني الكلية ، وأما القسم الثالث وهو معرفة الجنس الثالث فشمتمل على المعرفة الحدسية التي تنشأ من البدء بفكرة كاملة لصفة معينة من صفات الله والانتهاه إلى المعرفة التامة لذات الأشياء . ومعرفة الجنس الأول هي عند اسپينوزا مصدر الخطأ ، في حين أن معرفة الجنسين الثاني والثالث هي مصدر الصواب (١) .

وظاهر من موازنة ما قاله ابن عربي بما قاله اسپينوزا في هذا القدر الذي يتشابه المذهبان هذا التشابه القوي الذي ليس في الفكرة قدمنا إلى أي حد الأساسية التي يتركز عليها كل منهما فحسب ، بل هو يكاد يكون في التفاصيل أيضاً . وإن هذه الموازنة لتنتهي بنا إلى أن نلاحظ :

- ١ - أن قول ابن عربي بأن الله خلق الأشياء وهو عينها ، وبأن العين واحدة ، وبأنه لا فرق بين الواحد والكثير إلا بالاعتبار ، يشبه قول اسپينوزا بأنه لا يوجد شيء خارج عن الله ، وبأن الأعراض أو المظاهر المتغيرة لا يمكن أن توجد إلا في الجوهر الإلهي الذي ليس عاة وجودها فحسب ، بل هو كذلك عينها .
- ٢ - أن ابن عربي حين يقول إن التفرقة بين الحق والحق ناشئة من النظر والاعتبار بوجه دون وجه ، ومن الحس الظاهر والعقل القاصر عن إدراك الوحدة الذاتية ، وبأنه لا يستطيع إدراك هذه الوحدة على ما هي عليه إلا من كان له بصر ، لا يكاد يخرج في هذا كله عما قاله اسپينوزا حين قسم المعارف وانتهى من تقسيمها إلى أن الحس والخياة وأضرابهما مصادر الخطأ ، بمعنى أن المعرفة الحاصلة عن طريقها ليست معرفة يقينية تكشف عن الحقيقة ، وإنما المعرفة اليقينية الصحيحة هي المعرفة الحدسية . أليس إنكار اسپينوزا على الحس والخيلة معرفة الحقيقة على ما هي عليه هو عين قول ابن عربي إن الحس

الظاهر والعقل قاصران عن إدراك الوحدة الحقيقية بين الحق والخلق ؟ ثم أليس إيثار اسپينوزا للمعرفة الحدسية هو عين قول ابن عربي إن إدراك الوحدة لا يستطيعه إلا من كان له بصر مثله ؟ بلى ! إن ابن عربي واسبينوزا متفقان في هذا اتفاقاً واضحاً لا تكاد ترى معه فرقاً بينهما إلا في أن ابن عربي ، بحكم صوفيته ، اتهم العقل كما اتهم الحس بالقصور عن معرفة الحقيقة ، على عكس اسپينوزا فإنه كان فيلسوفاً ، وفيلسوفاً عقلياً بنوع خاص ، وهو لذا قد اعترف بقيمة العقل وقدرته وببقيمة المعرفة الحاصلة عن طريقه . ومهما يكن من أمر هذا الخلاف بين الرجلين حول هذه النقطة التي لا بد من أن يختلف فيها أحدهما عن الآخر ليتبين الفرق بين التصوف والفلسفة ، فإن مذهب ابن عربي في وحدة الوجود أدنى إلى مذهب اسپينوزا بقدر ما رأينا من تقارب بين مذهب ابن الفارض في وحدة الشهود وبين مذهب مالبراناش في الشهود في الله . ولعل في القدر الذي قدمنا في هذا الصدد ما يكفي لإظهار الفرق بين وحدة ابن الفارض وبين وحدة ابن عربي ، وقد خلطهما أكثر القدماء والمحدثين على نحو ما تبيننا في هذا الفصل وفي الفصل الرابع من الكتاب الأول ؛ فها نحن أولاء نرى أن الاعتراضات التي يوجهها ابن تيمية إلى الاتحادية ، إن صححت بالقياس إلى مذهب ابن عربي ، وإلى مذاهب تلاميذه المتأثرين به حقيقة ، فهي لا تصح بالقياس إلى مذهب ابن الفارض الذي وضع أن الاتحاد فيه لم يكن حقيقة واقعة بين ذات الله وذات الإنسان ، ولا بين ذات الله والمخلوقات على نحو ما كانه عند ابن عربي ؛ بل هو بخلاف ذلك شهود للذات الإلهية الأحادية على أنها كل شيء ، وشهود لكل شيء في هذه الذات ، وذلك في حال معينة ، وتحت شروط خاصة ، وصاحب الحال مقهور مغلوب على أمره ليس له من نفسه إلا ما أراد الله له وما أظهره عليه ، فهو إذن معذور غير مؤاخذ . يضاف إلى هذا أنه على الرغم من تشابه ابن الفارض مع الحلّاج وجلال الدين الرومي وعفيف الدين التلمساني ^(١) ، فإن شاعرنا لم ينته في مذهبه

(١) يرى عفيف الدين التلمساني (المتوفى ٦٩٠ هـ) أنه ليس ثمة غير ولا سوى بوجه من الوجوه ، وأن العبد إنما يشهد سوى مادام محجوباً ، فإذا انكشف حجابه رأى أنه لا أثر للغيرية =

الذى تظهرنا عليه هذه الصورة التى صورناه فيها إلى مثل ما انتهى إليه الحلّاج والروى والتلمسانى من النتائج التى تعارض معارضة قوية روح الإسلام وتعاليمه : فالحلّاج والروى قد انتهى إلى الحلّول ، وكان الحلّاج فى ذلك أكثر تطرفاً ، وعبارته أدل على تأثره بالعقائد المسيحية القائلة بحلول اللاهوت فى الناسوت ؛ والتلمسانى قد انتهى إلى أقوال ما أظن أن مسلماً يسميها إلا ويحكم على قائلها بأنه إما أن يكون مسلوب العقل ، وإما أن يكون متعمداً لهذا الكفر الصريح الذى يدل عليه قوله : « البنت والأم والأجنبية شىء واحد ليس فى ذلك حرام علينا ، وإنما هؤلاء المحجوبون قالوا حرام فقلنا حرام عليكم » ؛ وقوله « القرآن كله شرك ليس فيه توحيد ، وإنما التوحيد فى كلامنا^(١) . . » وأما ابن الفارض فلم يقل بالحلول ، وهو إن استعمل لفظى اللاهوت والناسوت فإن استعماله لهما لم يكن كاستعمال الحلّاج كما سنتبين ذلك فى موضعه من الكلام على الصورة الثانية لوحدة ابن الفارض ؛ وهو لم يقل قولاً يشبه من قريب أو من بعيد ما قاله التلمسانى فيما أثبتناه له آنفاً . ولعل معترضاً يقول : إن التلمسانى كان صاحب حال ، ولا يبعد أن تكون أقواله المستشعة قد صدرت عنه وهو فى حال السكر والدهش ؛ ولكننا نرد عليه بأن ابن الفارض كان كالتلمسانى خاضعاً لسلطان الوجد وغلبة الحال ، بل كان أكثر ما يكون غائباً عن نفسه وحسه ، ومع ذلك لم تصدر عنه كلمة واحدة جارحة لعقيدة الإسلام أو مشعرة بكفر . ومن هنا كان ابن الفارض معتدلاً فى حاله وفى مقاله يعبر عن وحدته بعبارات قد تبلغ حدّاً بعيداً من المبالغة والإسراف فى بعض الأحيان ، ولكنها مع ذلك

= وعلى الجملة ليس عند التلمسانى فى الوجود غير الله ، وإنما الكائنات أجزاء من الله وأبغض له :
منه بمثابة الأمواج من البحر :

البحر لا شك عندي فى توحده وإن تعدد بالأمواج والزبد
فلا يفترقك مشاهدت من صور فالواحد الرب سارى العين فى العدد
ولهذا كان التلمسانى شبيهاً بابن الفارض إذ يرى مثله أن الكثرة لا وجود لها إلا فى أعين المحجوبين
أما الذين انكشف حجابهم ووصلوا إلى حال الشهود فقد استطاعوا أن يدركوا الوحدة وأن يماينوا أن
الرأى عين المرئى والمشاهد عين المشهود . (مجموعة الرسائل والمسائل : ج ٤ ، ص ٢٣) .
(١) مجموعة الرسائل والمسائل : ج ٤ ، ص ٢٣ .

معقولة مقبولة لا تنفر المسلمين من صاحبها .

نستخلص إذن من كل ما تقدم في هذه الصورة التي أظهرنا فيها مذهب ابن الفارض :

١ - أن هذا المذهب لم يكن اتحادياً بمعنى أن الاتحاد فيه عبارة عن وحدة الوجود كما زعم ابن تيمية ودى ماتيو وغيرهما من القدماء والمحدثين ، بل كان واحدياً بمعنى أن الاتحاد فيه مرادف للشهود الذي هو حضور الذات وانكشافها لعين السالك . وفرق ما بين وحدة الوجود ووحدة الشهود كفرق ما بين الحقيقة الواقعة في ذاتها مستقلة عن حس الإنسان وشعوره وعقله ، وبين الحقيقة من حيث إدراكها في حالة خاصة وتحت تأثير شعور معين .

٢ - أن ابن الفارض لم يكن خارجاً على الكتاب والسنة لأن فناءه الذي كان سبيله إلى إدراك الوحدة لم يكن فناء عن وجود السوى ، ولكنه فناء عن شهوده وإرادته ؛ هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لم يكن ابن الفارض حلولياً ، بل هو ، كما رأينا ، قد رفض الحلول ونزه عقيدته عنه ، وهذا الرفض والتنزيه لم يكونا من باب الكلام الظاهر الذي يتخذ منه بعض الملاحدة ستاراً يوجبون وراءه أعراضهم . ولكن ابن الفارض كان صادقاً في رفضه وفي تنزيهه ، لأن طبيعة مذهبه كما صورناه في هذه الصورة تقتضى ألا يكون الرجل حلولياً أو شبيهاً بالحلولية . ناهيك بأن رفضه للحلول ليس مقصوراً على حاول الله في الإنسان فحسب ، إنما هو يتناول أيضاً حاول الأرواح في الأجسام بالمعنى المعروف باسم النسخ أو التناسخ كما يدل على ذلك قوله في مخاطبته لمريده « التائية الكبرى » :

ومن قائل بالنسخ والمسوخ واقع به إبرأ وكن عما يراه بعزلة ٦٥٢

ودعه ودعوى الفسخ والرسوخ لا تق به أبداً لو صح في كل دورة (١) ٦٥٣

(١) التناسخ على أربعة مذاهب : (أ) النسخ وهو القول بأن الروح الإنساني لا يزال متعلقاً بالبدن الإنساني ، فإذا انقطع تعلقه من بدن تعلق في الحال بيدن آخر في الرحم . (ب) المسوخ وهو تحول الإنسانية إلى الحيوانية كأن يمتخ الناس قردة وخنازير وفيلة . وهو ضد النسخ . (ج) الفسخ وهو انتقال الروح وتعلقه بحسب نباتي لانهطاطه عن درجة الحيوانات . (د) الرسوخ وهو القول بأن الروح =

٣- أن ابن عربي لم يكن من أصحاب وحدة الوجود فحسب ، بل كان كذلك من أصحاب وحدة الشهود ، على عكس ما كان يظن أكثر المتقدمين والمتأخرين ، الأمر الذى نلاحظ معه أن مذهبه كان فى ناحيته الأولى منافياً لتعاليم الإسلام قابلاً لأن ينسحب عليه نقد ابن تيمية ، على حين أنه فى الناحية الثانية كمذهب ابن الفارض ملائم لأحكام الكتاب والسنة ، أو هو على أقل تقدير يمكن أن يلتمس له فيه العذر الذى يلتمس دائماً لأصحاب الأذواق الحاضعين لسلطان الأحوال ؛ ولهذا كان درمنجم فى نظره إلى مذهب ابن عربي موقفاً حين اعتبره وحدة للشهود ، ومخطئاً حين نظر إليه على أن الأمر فيه ليس أمر وحدة للوجود بمعناها الحديث المعروف لدى الغربيين ، إنما هى وحدة للشهود من نوع وحدة ابن الفارض والنايلسى لا أكثر ولا أقل . وها نحنز أولاء قد أثبتنا إلى أى حد كان ابن عربي فى ناحية من نواحي مذهبه مشبهاً كل الشبه لفيلسوف من كبار فلاسفة وحدة الوجود الأوربيين فى العصر الحديث وهو اسپينوزا، كما أثبتنا إلى أى حد يمكن أن يبعد مذهب ابن الفارض فى وحدته الشهودية عن مذهب اسپينوزا فى وحدة الوجود، ويقرب من مذهب مالبرانش فيما يسميه هذا الأخير بـ « الشهود فى الله » .

١٥- رأينا من الصورة الأولى التى عرضناها لمذهب ابن الفارض كيف كان هذا المذهب متأثراً بالحالة النفسية التى أدرك فيها صاحبه وحدة الحب والمحبة ، ووحدة المحبة والمظاهر الكونية ، بحيث كانت هذه الوحدة فى جملتها وحدة شهودية مختلفة عن الوحدة الوجودية ؛ ولكننا إذا نظرنا إلى هذه الوحدة فى تفاصيلها مستقلة عن تلك الحالة النفسية ، تبين لنا أنه قد اختلط بها بعض العناصر الغربية عن الإسلام ، وأن من هذه العناصر ما له نظيره عند الحلاج فى حلوله ، وعند ابن عربي فى وحدة وجوده ، وعند أفلوطين فى فيوضاته .

= تنتقل من بدن إنسانى إلى جسم حيوانى، ومن جسم حيوانى إلى جسم نباتى، ومن نباتى إلى معدنى وجمادى (كشف السر الغامض من شرح ديوان ابن الفارض، نسخة خطية بدار الكتب المصرية تحت رقم أدب ١٢٧٥ ، ج ٢ ، ص ٣٧١) .

غير أن ابن الفارض حين مزج هذه العناصر الغربية بوحده لم يستعملها على ما كانت عليه عند أصحابها الذين استمدت من مذاهبيهم ، وإنما هو قد يستعمل في بعض الأحيان ألفاظاً يستعملها الحلاج مثلاً ، ولكنه يدل بها على معنى غير الذى يقصده هذا الأخير ؛ وهو قد يتفق في بعض الأحيان الأخرى مع غيره من الصوفية في بعض الأفكار ، ويختلف عنهم في الألفاظ التى تصاغ فيها هذه الأفكار ؛ وهو قد يتفق بعد هذا وذلك مع غيره من الصوفية أو الفلاسفة في اللفظ والمعنى والفكرة التى يدور حولها كل من اللفظ والمعنى . وإن الكشف عن هذه العناصر التى امتزجت بوحدة شاعرنا على أى وجه من أوجه الامتزاج ، وتعرف ما عسى أن يكون بين ابن الفارض وبين غيره من الصوفية والفلاسفة من دلائل الشبه أو الخلاف ، هو ما نرى إلى إظهاره من خلال الصورة التالية التى سنعرض فيها لبعض التفاصيل التى انطوت عليها وحدة ابن الفارض .

١٦ - ولعل الحلاج هو أحد صوفية المسلمين الذين استقى ابن الفارض منهم بعض العناصر التى يتألف منها مذهبه ، ولكنه قد غير في هذه العناصر تارة من ناحية اللفظ ، وتارة أخرى من ناحية المعنى ، كما نتبين ذلك مما يلي :

١ - أراد ابن الفارض أن يستصغر شأن الأراجيف التى أثارها خصومه حول مذهبه ، وأن يثبت أنه لم يكن من القائلين بالحاول فاستعمل لفظة قد توهم بادئ ذى بدء أنه استعملها على نحو ما كان يستعملها الحلاج . قال ابن الفارض :
وكيف وباسم الحق ظل تحققى
تكون أراجيف الضلال مخيفتى ٢٧٩

فقد يظن أن « الحق » فى هذا البيت يقابل « الحق » فى مقالة الحلاج المشهورة التى قال فيها : « أنا الحق » والذى لاشك فيه أن اتفاق ابن الفارض والحلاج فى هذا اللفظ ليس معناه اتفاقاً فى المعنى ؛ لأن ابن الفارض إنما يقصد بالحق أحد أسماء الله الحسنى ؛ أما الحلاج فإنه يريد بالحق « الجوهر المخلوق به » كما يدل على ذلك قوله وقد سئل عن هذا الحق فأجاب : « معل

الأناام ولا يعتل» (١). ومن هنا يمكننا أن نقول إن ابن الفارض يظهرنا في بيته المشار إليه على أنه كان من هؤلاء الصوفية الذين يروضون أنفسهم باختيار اسم من أسماء الله وترديده ترديداً طويلاً حتى يتحقق بجميمة ذلك الاسم . كأن يختار أحدهم اسم « اللطيف » ويختار الآخر اسم « العليم » ... إلخ . وقد اختار ابن الفارض اسم « الحق » وردده حتى تحقق به ولم يعد يخشى ما ينسج حوله من الأباطيل ، وأهمها اتهامه بالحلول الذي نزه عقيدته عنه بعد ذلك في الأبيات التالية للبيت المذكور (٢٨٠ - ٢٨٥) أما الحلاج فإنه بقوله « أنا الحق » أراد أن يعبر عن اتحاده بالذات الإلهية التي هي عاة لكل شيء وليست معلولة لشيء ؛ وهو بهذا يظهرنا على نهاية اتحاد العبد بالرب ، بخلاف ابن الفارض فإنه يظهرنا على بداية السلوك التي يأخذ الإنسان فيها نفسه بألوان من الرياضات من بينها ترديده لاسم الحق .

٢ - على أن ابن الفارض إن كان مختلفاً عن الحلاج في معنى « الحق » برغم اتفاقه وإياه في لفظه ، فإنه قد عبر عن كلمة الحلاج « أنا الحق » بعبازات وإن اختلفت عنها في اللفظ فقد اتفقت معها في المعنى : فقد وصل ابن الفارض في نهاية أطوار حبه إلى شهود وحدة الحب والمحبة ، وأراد أن يعبر عن هذه الوحدة فقال في البيت ٢٧٧ « أناهي » وفي البيت ٣٢٦ « أنا إياها » . ثم قال بعد ذلك :

فما عالم إلا بفضلى عالم ولا ناطق في الكون إلا بمدحتى ٣٣١
 ليس قول ابن الفارض « أنا هي » أو « أنا إياها » إلا عين قول الحلاج « أنا الحق » ؟ أليست « هي » و « إياها » وهما عند ابن الفارض الضميران العائدان على المحبوبة التي هي الذات الإلهية ، إلا « الحق » الذي هو عند الحلاج عبارة عن هذه المحبوبة ، أو هذه الذات ؟ ثم أليس قول ابن الفارض وقد اتحد بمحبوبته وتحدث بلسانها إن فضله هو الأصل أو العلة في وجود كل

عالم ، إلا أسلوباً آخر للتعبير عن قول الحلاج في الحق إنه « معلى الأنام ولا يعقل » ؟ بلى ! إن التشابه بين ابن الفارض والحلاج في هذه المسألة أظهر وأوضح من أن تخفيه الألفاظ أو العبارات التي تختلف في ظاهرها عند أحدهما عما هي عليه عند الآخر ، والتي تدل دلالة قوية على معنى واحد هو اتحاد العبد بالرب اتحاداً هو الحلول عند الحلاج ، والاتحاد المطلق عند ابن الفارض :

٣ - ولا يقف أمر التشابه بين الحلاج وابن الفارض عند هذا الحد ، بل هو يتجاوزة إلى مسألة أخرى لها قيمتها في فلسفة الحلاج التصوفية من ناحية أنها تمثل العنصر المسيحي الذي اختلط بالإسلام منذ أيام الفتح ، وكان يظهر بعد ذلك عند الصوفية من حين إلى حين متخذاً صوراً مختلفة ومعاني متباينة ، ولكنها على اختلافها وتباينها مردودة إلى أصلها في العقائد المسيحية ، وأغنى بهذه المسألة نظرية اللاهوت والناسوت التي قال بها الحلاج وغيره من الذين عاصروه كأبي الحسين النوري ، والذين جاءوا بعده كابن عربي وابن الفارض (١)

(١) يظهرنا استعمال الحلاج للفظي اللاهوت والناسوت وقوله بحلول الأول في الثاني على الأثر التي تركته المسيحية في التصوف الإسلامي منذ الفتح : فقد فتح المسلمون البلاد وهي مملوكة بالنصارى في مصر وبلاد المغرب والأندلس والشام وقد اختلفت الطوائف المسيحية حول مسألة اللاهوت والناسوت : فاليعاقبة (في مصر والنوبة والحبشة) كانوا يرون أن المسيح هو الله والإنسان اتحاداً في طبيعة واحدة هي المسيح . والنساطرة (في الموصل والعراق وفارس) ، والملكانية (في صقلية والأندلس والشام) ، أولئك وهؤلاء كانوا يقولون بأن المسيح طبيعتين متميزتين : الطبيعة اللاهوتية والطبيعة الناطوتية . واختلفت هذه الطوائف أيضاً في تصوير اتحاد اللاهوت بالناسوت : فقال اليعاقبة إنه كاتحاد الماء يلقي في الحمر فيصيران شيئاً واحداً ، وقالت النسطورية إنه كاتحاد الماء يلقي في الزيت ، فكل واحد منهما باق بحسبه ، وقالت الملكانية إنه كاتحاد النار في الصفيحة المحماة . (الملل والنحل ، ج ٢ ، ص ٥٣ ، وفجر الإسلام ، الطبعة الأولى ج ١ ص ١٤٩ - ١٥٠) .

ومحدثنا الفرغاني عن اللاهوت والناسوت فيقول : إنهما لم يردا في كلام العرب ولا في الشرع ، وإنه قيل إنهما من موضوعات النصارى حيث استعملوها وأرادوا باللاهوت سر الإنسية وبالناسوت الطبيعة وقالوا إن اللاهوت كما هو تلبس بالناسوت ويدخل فيه ، وكفروا بهذا التقييد والحلول ، كما قال تعالى : « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم ؛ » . ويروي الفرغاني أن أول من استعمل هاتين اللفظيتين من الأولياء هو النوري في قوله :

سبحان من أظهر ناسوته سرستنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقنا ظاهراً في صورة الأكل والشارب

أكثر الحلاج من استعمال كلمتي « اللاهوت والناسوت » ، وكان لكل منهما معانيها التي تبدو في ظاهر الأمر مختلفة متفاوتة . والحقيقة أنها تدور حول فكرة معينة ، وتدل على معنى واحد . وقد استعمل كذلك ألفاظاً أخرى كمرادفات للاهوت والناسوت تدل على المعنى الذي يرمى إليه ؛ فالناسوت عند الحلاج قد يكون عبارة عن خلق آدم الذي خلقه الله على صورته ليرى نفسه فيه كما تظهرنا على ذلك نظرية الإنسان الكامل المعروف عند الحلاج باسم « هو هو » والتي يدل عليه قوله في هذه الأبيات :

سبحان من أظهر ناسوته سرسنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهراً في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه كالحظة الحاجب بالحاجب^(١)

ويطلق الحلاج على اللاهوت والناسوت اسمي « الطول والعرض » وتقابل نظرية الطول والعرض هذه النظرية اليونانية التي صيغها مترجمو الأفلاطونية الجديدة بالصيغة الإسلامية ، وهي النظرية القائلة باثنينية عالم الأمر أو عالم

ثم استعملها الحلاج فقال مناجياً ربه حالة القتل والصلب : « اللهم إنك أنت المتجل من دل جهة ، المتخل عن كل جهة ، بحق قيامك بحق ، وقيامك بحقك ، وقيامك بخالف قيامك بحق ، لأن قيامك بحقك ناسوتية ، وقيامك بحق لاهوتية . . . » (منتهى المدارك : ج ٢ ، ص ٣٠) ولكن البيتين المذكورين آنفاً اللذين ينسبهما الفرغاني إلى النوري يوجدان في (الطواسين) مضافاً إليهما بيت ثالث حيث ينسبهما الأستاذ ماسينيون إلى الحلاج . وقد ذكر هذا البيت الثالث بعد البيتين السابقين وهذا نصه :

حتى لقد عاينه خلقه للحظة الحاجب بالحاجب
(الطواسين ص ١٣٠) . وسواء أكان النوري أول من استعمل من صوفية المسلمين لفظي اللاهوت والناسوت ، أم أكان الحلاج ، فإن استعمال الأخير لهما أكثر وتأثير المسيحية عليه أغلب . وعلى كل حال فقد عاش النوري والحلاج في عصر واحد ، وكان النوري بغدادى المولد والنشأة توفي سنة ٢٩٥ هـ كما يقول القشيري في رسالته ص ٢٠ . وبغداد هي كما نعلم مركز لطائفة النساطرة ، فلا يبعد أن يكون الرجلين كليهما قد تأثرا بالبيئة التي عاشا فيها وبالعقائد التي كانت تسود هذه البيئة ، وأن يكون أحدهما أكثر استعداداً للتأثر من الآخر . ومن هنا كان الحلاج مثلاً بحق لهذا الأثر المسيحي في التصوف الإسلامي .

الغيب ، أو عالم الأرواح وعالم الخلق ، أو عالم الشهادة ، أو عالم الأجسام .
 والمفهوم من كلام ابن عربي عن الحلاج أن الطول عند هذا الأخير معناه
 الروحانية والعرض معناه الطبيعة ؛ فقد قال ابن عربي في فتوحاته عن الحلاج :
 « ... كان يقول باللاهوت والناسوت ، وأين هو ممن يقول العين واحدة ، ويحيل
 الصفة الزائدة ... العرض محدود والطول ظل ممدود^(١)... » فظاهر هنا أن قول
 الحلاج باللاهوت والناسوت أو بالطول والعرض لم يرق في نظر ابن عربي ،
 وذلك لأن الأمد بعيد بين مذهبي الرجلين ، إذ تؤدي نظرية الحلاج إلى
 الاثنينية التي توجد بين الطول والعرض ، على حين أن ابن عربي ينسب إلى
 إثبات الوحدة المطلقة أو العين الواحدة . يضاف إلى هذا اعتناق الحلاج لعقيدة
 الحلول التي لا تتفق والاثينية بحال ما ، على عكس ابن عربي فإنه لم يعتنق
 الحلول ولم يقل به : فالناسوت عند الحلاج عبارة عن الطبيعة البشرية التي هي
 في جملتها روح وبدن ، أو طول وعرض ، كما يقول الحلاج ، وإن الطبيعة
 الإلهية لا يمكن أن تتحد بالطبيعة البشرية إلا بواسطة حلول شبيه بحلول الروح
 الإنساني في البدن الإنساني على حد تعبيره هو^(٢) . وعلى كل حال فقد كان
 الحلاج أثنيي المذهب يقول باللاهوت الذي هو الطبيعة الإلهية وبالناسوت
 الذي هو الطبيعة البشرية وبحلول الأول في الثاني .

أما ابن عربي فإنه استعمل لفظي الحلاج « اللاهوت والناسوت » كما استعمل
 ألفاظاً أخرى ترادفهما ، كالذات والحق فإنهما عنده مرادفان للاهوت ، وكالصورة
 والخلق فإنهما مرادفان للناسوت ، ومع ذلك فإن الفرق في معنى الألفاظ ، وفي
 وجهتي النظر بين الرجلين ما يزال جوهرياً : إذ الحلاج ينظر إلى « اللاهوت
 والناسوت » ، أو « الطول والعرض » على أنهما شيان مختلفان ذاتاً وطبيعة ،
 وإلى أن اللاهوت يمكنه أن يحل في الناسوت في حدود شروط خاصة ؛ أما
 ابن عربي فإن اللاهوت والناسوت عنده وجهان اعتباريان ، والحقيقة أن العين

(١) نفس المرجع ص ١٤٢ - ١٤٣ .

Kitab al - Tawasin, Paris 1913. p. 131 - 132.

(٢)

واحدة من المجموع في المجموع على حد تعبيره . وبعبارة أخرى يمكن أن يقال إن اللاهوت عند ابن عربي عبارة عن الوجه الروحي الدائم من أوجه الحقيقة المطلقة ، وإن الناسوت عبارة عن الوجه المادى المتنوع في صوره ، المتعدد في مظاهره .

ولعل ابن الفارض حين يقول في البيت التالى :

ولم آله باللاهوت عن حكم مظهرى ولم أنس بالناسوت مظهر حكمتى ٤٥٥

وقد استعمل « اللاهوت والناسوت » على نحو مقارب من استعمال ابن عربي لهما : فاللاهوت عند شاعرنا هو هذا الوجه الروحانى الذى أدركه في مقام الجمع الذى لا تفرقة فيه ، والناسوت هو هذا الوجه المادى الذى يدركه الإنسان عادة إذا لم يكن من أصحاب الجمع ، فينظر إلى الوجود بعين الكثرة والتفرقة . وبعبارة أخرى يمكن أن نقول إن اللاهوت هنا هو مظهر الوحدة التى يتحقق بها السالك بين ذاته وذات الله في مقام الجمع ، على حين أن الناسوت هو مظهر الكثرة أو البشرية الذى يفرق فيه السالك وهو في مقام التفرقة بين ذات الله وذوات المخلوقات . وكأني بابن الفارض يريد أن يصور لنا مبلغ ما وصل إليه من الكمال في شهوده للحقيقة بحيث أصبح نظره بعين الجمع إلى اللاهوت مساوياً لنظره بعين التفرقة إلى الناسوت ، أو قل إنه في كلا النظرين وإدراك الوجهين لا يشهد إلا حقيقة واحدة وذاتاً واحدة هى حقيقة الله وذاته . وليس أدل على ذلك من قوله إن اشتغاله باللاهوت لم يلهه عن الناسوت ، كما أن إقباله على الناسوت لم يصرفه عن اللاهوت ؛ وهذا هو ما يعرف في اصطلاح الصوفية ؛ بالفرق التالى ، الذى يجمع فيه بين شهود حق وخلق ، رب وعبد ، في آن ، فيعطى المشاهد العبودية حقها من الخضوع والخشوع والافتقار والانكسار^(١) . ولو تأملنا بيت ابن الفارض المتقدم على البيت الآنف الذكر حيث يقول :

ولسراء سرى عن خصوص حقيقة إلى كسبرى في عموم الشريعة ٤٥٤

لرأينا أن الحقيقة وهي علم الباطن ، أو مشاهدة اللاهوت والرحمة ، لا تختلف أوتنا في عنده الشريعة ، وهي علم الظاهر أو معرفة الناسوت والتفرقة . ومن هنا نستطيع أن نستخلص أن ابن الفارض في استعماله للفظي « اللاهوت والناسوت » كان أبعد ما يكون عن الحلاج الذي فرق بينهما تفرقة ذاتية ، واعتبرهما حقيقتين مستقلتين ، وأنه كان أدنى ما يكون إلى ابن عربي الذي اتفق معه على أن « اللاهوت والناسوت » مظهران لحقيقة واحدة يقرر الإنسان وجودهما إذا نظر إلى كل منهما بعين خاصة . ومن هنا أيضاً نتبين أن ابن الفارض قد اصطنع هاتين اللفظتين المسيحتين اللتين اصطنعهما الحلاج على ما كانا عليه في المسيحية ولكنه لم يكن يفهم منهما ما كان يفهمه الحلاج من أنهما طبيعتان مختلفتان يمكن أن تحمل إحدهما في الأخرى ، إنما هو قد اصطنع اللفظتين المسيحتين ليبر بهما عن مذهبه الصوفي في الوحدة الذي لا يختلف في قراره عن أحكام الشرع . الأمر الذي يترتب عليه القول بأن تشابه الحلاج وابن الفارض في هذه المسألة ليس إلا تشابهاً لفظياً . أما ما تنطوي عليه الألفاظ من المعاني والأفكار الفلسفية فمختلف عند أحدهما عما هو عليه عند الآخر .

١٧ — ولعل تشابه مذهب ابن الفارض في بعض تفاصيله ومذهب ابن عربي كان أقوى وأظهر من تشابه ومذهب الحلاج ؛ فقد ذهب المؤرخون مذهباً بعيداً انتهوا فيه إلى أن ابن الفارض كان تلميذاً لابن عربي اعتنق مثله عقيدة وحدة الوجود . وإنهم في إثبات هذه الصلة ليستندون إلى أمرين : أحدهما تاريخي يدور حول العلاقة الشخصية بين الرجلين ، والآخر فني يدور حول تائية ابن الفارض الكبرى وفتوحات ابن عربي وفصوصه ، وموازنة هذه النصوص بعضها ببعض ، وتلمس أوجه الشبه بينها ، واستخلاص أن ابن الفارض في تائيته كان متأثراً بما قاله ابن عربي في فتوحاته وفصوصه .

ولقد اعتمد المثبتون للعلاقة الشخصية التي زعموها بين الرجلين على زيارة ابن عربي لمصر في أثناء رحلته في المشرق ، وهي هذه الرحلة التي بدأها عام ٥٩٨ هـ وتجول فيها خلال بلاد كثيرة منها مكة وبغداد وحلب وآسيا الصغرى ابن الفارض

إلى أن استقر أخيراً بدمشق حيث توفي عام ٦٣٨ هـ ؛ فقد روى عن ابن عربي أنه مر بمصر ، وأن الناس اتهموه بالزندقة وحاولوا اغتياله فيها^(١) . ونحن لا ننكر زيارة ابن عربي لمصر أو مروره بها ، ولكن الذي لا نستطيع التثبت منه هو : هل التقى ابن الفارض حقاً بابن عربي ونشأت بينهما صلة شخصية تبودلت فيها الآراء الصوفية أم لا ، وذلك راجع إلى أنه مازال يعوزنا الدليل المادي الذي يثبت هذه الصلة إثباتاً قاطعاً . ومن هنا ذهب الأستاذ نيكلسون إلى أن ابن الفارض وابن عربي لم يلتقيا قط^(٢) ، وإلى مثل هذا ذهب الأستاذ ماسينيون في محاضرة له عن ابن الفارض والششترى ألقاها بقاعة الجمعية الجغرافية الملكية بالقاهرة في ٥ فبراير سنة ١٩٣٧ ، فاستبعد أن يكون ابن عربي في زيارته لمصر قد عرف ابن الفارض ، وإن كان كل منهما قد أحس بوجود صاحبه في عالم الشعر والتصوف . ومهما يكن من شيء فإن إنكار الصلة بين ابن الفارض وابن عربي كإثباتها فرض لم يقيم عليه البرهان الذي يؤيده . هذا أحد الأمرين اللذين يدور حولهما المؤرخون . أما الأمر الثاني وهو المرتكز على موازنة النصوص وإثبات تأثر ابن الفارض بابن عربي عن طريق هذه الموازنة ، فالأصل فيه رواية تناقلها المؤرخون ورد فيها أن ابن عربي بعث إلى ابن الفارض يسأله أن يشرح تائيته الكبرى ، فأجابه ابن الفارض بقوله إن الفتوحات المكية شرح لها^(٣) . ولكننا نعلم فيما نعلم من حياة ابن الفارض أنه نظم بعض شعره في الحجاز في أثناء الطور الثالث لحياته ، وهو الطور الذي يبدأ بسنة ٦١٣ هـ ، وينتهي بسنة ٦٢٨ هـ ؛ ونعلم أيضاً أنه أملى ديوانه في القاهرة بعد عودته إليها من الحجاز ، وذلك في الطور الرابع الذي يبدأ بسنة ٦٢٨ هـ أو ٦٢٩ هـ ، وينتهي بوفاته سنة ٦٣٢ هـ ؛ هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فلإننا نعلم مما أثبتته ابن عربي في نهاية « الفتوحات المكية » أنه فرغ من وضع هذا

(١) دائرة المعارف الإسلامية : مادة ابن عربي .

(٢) Studies in Islamic Mysticism. p. 164.

(٣)

(٣) انظر ص ٤٢ ، ٩٨ من هذا البحث .

الكتاب في يوم الأربعاء الرابع والعشرين من شهر ربيع الأول سنة ٦٣٦ هـ^(١) أى بعد أن كان ابن الفارض قد نظم ديوانه ونسق مذهبه بزمن غير قصير ، بل بعد وفاة ابن الفارض بأربعة أعوام ، فكيف يمكن أن يقال إذن إن ابن الفارض أجاب ابن عربي بهذا الجواب الذى تحتويه الرواية المشار إليها ، والتي تنطوى في جوهرها على ' أن « الفتوحات المكية » صورة أخرى « للتائية الكبرى » ؟ الحق أن في هذه الرواية تناقضاً مع الحقائق التاريخية من ناحية ، وبالغلة في تصوير تأثر ابن الفارض بابن عربي من ناحية أخرى . ولسنا بهذا القول نذهب إلى أن ابن الفارض لم يطلع على آراء ابن عربي على وجه الإطلاق ، أو نستبعد أن يكون الشاعر المصرى قد وقف على بعض آراء الصوفى الأندلسى التى يحتمل أن تكون قد وصلت إلى مصر وشاعت فيها قبل أن يفرغ الرجل من كتابه فراغاً تاماً . أما أن تكون الفتوحات شرحاً للتائية ، أو أن تكون التائية صورة أخرى للفتوحات ، فذلك مالا نقبله أو نذهب إليه كما قبله وذهب إليه أكثر القدماء وبعض المحدثين . أما « الفصوص » فإن أمرها يكاد يكون مختلفاً عن أمر « الفتوحات » . والذين يرون في فصوص ابن عربي وتائية ابن الفارض صورتين مختلفتين للمذهب واحد قد يكونون مصيبين إلى حد بعيد ؛ فابن عربي يحدثننا في « فصوصه » بأنه بدأ هذا الكتاب في أوائل سنة ٦٢٧ هـ وانتهى منه سنة ٦٢٨ هـ ، فإن صح هذا التاريخ كان معناه أن كتاب الفصوص تمت كتابته قبل وفاة ابن الفارض بأربعة أعوام . وإذن فلا يبعد أن يكون ابن الفارض قد اطلع على هذا الكتاب عند ما أخذ يملئ ديوانه بالقاهرة فيما بين سنتى ٦٢٨ أو ٦٢٩ هـ و٦٣٢ هـ ، وأن تكون بعض العناصر الموجودة في الفصوص قد امتزجت ببعض أبيات التائية الكبرى . غير أننا لا نعتقد مع ذلك ما يعتقد به بعض القدماء كالشيخ مدين وغيره من أن « التائية » هى « الفصوص » لا فرق بينهما إلا في أن هذه نثر وتلك شعر^(٢) ؛ وإنما الذى

(١) الفتوحات المكية طبع القاهرة سنة ١٣٣٩ : ج ٤ ، ص ٣٥٥

(٢) تنبيه النفر على تكفير ابن عربي ص ١٢ .

نعتقده هو أن يكون ابن الفارض قد استعان ببعض الألفاظ والعبارات والأمثلة التي وردت في الفصوص على بسط مذهب صوفي في وحدة الشهود ، مختلف عن مذهب ابن عربي في وحدة الوجود ، الأمر الذي نستخلص منه أن يكون التشابه الواقع بين المذهبين تشابهاً لفظياً ، لا يتجاوز الألفاظ إلى ما وراءها من لب المذهبين ، وذلك على نحو ما رأينا عند إظهار أوجه الشبه بين الحلّاج وابن الفارض .

وإذا كان ذلك كذلك فما عسى أن تكون إذن العناصر التي ضمنها ابن عربي مذهبه ، ويمكن أن نجد لها نظيراً أو شبيهاً في مذهب ابن الفارض ؟

١- كان مذهب ابن الفارض في جملمته وحدة شهودية أو شهود الوحدة؛ وكذلك كان مذهب ابن عربي في إحدى ناحيتيه صورة لهذه الوحدة الشهودية . وقد انطوى هذا المذهب في وحدة الشهود عند كل من الشاعر المصري والصوفي الأندلسي على القول بالتجلي الذي إن كان مختلفاً عن الحلول فإن ابن تيمية وأشابهه من الناعين على الصوفية قد كفروا القائلين به ، وأظهروا مبلغ ما يؤدى إليه من منافاة لأحكام الإسلام وعقيدته الصحيحة ؛ فابن الفارض يقرر في « تائيته الكبرى » أن الوجود هو ما ينكشف للسالك عند تجلي الذات له ، بحيث يرى الذات في كل مرئى ، ويشهدها في كل موجود : إذ المرثيات هي في الحقيقة مجال متعددة للذات الواحدة ، فهو يقول :

جلت في تجليها الوجود لناظري	ففي كل مرئى أراها برؤية ٢١٠
وأشهدت غيبي إذ بدت فوجدتني	هنالك إياها بجلوة خلوقى
وطاح وجودى في شهودى وبننت عن	وجود شهودى ماحياً غير مثبت
وعانقت ماشاهدت في محوشاهدى	بمشهده للصحو من بعد سكرتى
ففي الصحو بعد المحو لم أك غيرها	وذاتى بذاتى إذ تحلت تجلت ٢١٤

ويقول أيضاً :

فلما جلوت الغين عنى اجتليتني	مفياً ومنى العين بالعين قرت ٢٣٤
------------------------------	---------------------------------

ويقول أخيراً :

بشاهد منى حسنهما كل ذرة بها كل طرف جال في كل طريقة ٣٨٢
وابن عربي يرى أنه لا يعرف الوجود إلا أهل الشهود؛ وأن العين تثبت العين^(١)،
وأن عالم الطبيعة صور متعددة في مرآة واحدة . بل صورة واحدة في مرآيا
مختلفة . وأن المحل هو عين العين الثابتة التي بها يتنوع الحق في المحل لتنوع
الأحكام عليه . ويقبل كل حكم . وما يحكم عليه إلا عين ما تجلى فيه^(٢) .

وهنا نتبين أن ابن عربي وابن الفارض متفقان على أنه إذا ارتفع الحجاب
وتم الكشف وحصل العلم الشهودي . وصفا العرفان الذوقي . استطاع الإنسان
أن يشهد الوجود الواحد الحق المتجلى في صور المرئيات ، كما يقول ابن الفارض
أو في الأعيان الثابتة في الوجود الواحد الحق ، كما يقول ابن عربي .

٢ - وهناك مسألة أخرى قد يكون اشتراك ابن الفارض وابن عربي فيها أكثر
وضوحاً منه في سابقها : وذلك أن شاعرنا حين أراد أن يبين الفرق بين
مذهبه وبين الحلول ضرب مثلاً بظهور جبريل في صورة دحية ، فرآه
النبي على أنه جبريل ، بينما رآه من كان حاضراً مع النبي على أنه دحية ؛
وقال ابن الفارض عن هذا إنه ليس حلولا وإنما هو « لبس » ورد ذكره في
القرآن^(٣) . وليس من شك في أن ما ذهب إليه ابن الفارض هنا وأيد به
نظريته يذكرنا بما أورده ابن عربي من هذه النظرية في فتوحاته وفصوصه :
فهو يحدثنا في « الفتوحات » بأنه لولا التلبس الداخلى على البصر لما شهد
الصحابة في جبريل أنه من البشر ، والحقيقة أنه ليس كذلك . ولو أن الصحابة
كانوا يحكم بالفهم ، لتفكروا فيما أبصروا ؛ ولهذا كانوا يقولون إن لم يكن هذا
المشهود روحاً تجسد . فهو دحية كما يشهد ، ولو ظهر في أماكن مختلفة في زمان
واحد وتعدد فلا يقدر ذلك في دحيته ، فإنه في كل صورة بهويته ، وتلك

(١) الفتوحات المكية : ج ٤ ص ٣٩٠ .

(٢) فصوص الحكم ص ٦٤ .

(٣) انظر الآيات ٢٨٠ - ٢٨٥ من التائية الكبرى ، وص ٢١٥ - ٢١٦ من هذا البحث .

الصور لهويته كالأعضاء لعين الإنسان ، فهو واحد مع كثرة الأعضاء التي في الأكوان^(١) . ولا يقف ابن عربي في هذه المسألة عند هذا الحد ، بل هو يعرض لها في فصوصه ويحاول أن يفسرها من الناحية النفسية فيقول إن النبي عليه الصلاة والسلام كان إذا أوحى إليه ، سجدى وغاب عن الحاضرين عنده ، حتى إذا سرى عنه رد عما أدركه في حضرة الخيال التي لا يسمى معها نائماً ؛ وإن تمثل الملك له عليه السلام رجلاً من حضرة الخيال ، فليس المتمثل رجلاً وإنما هو ملك دخل في صورة إنسان نظر إليه الناظر العارف حتى وصل إلى صورته بالحقيقة فقال : « هذا جبريل أتاكم ليعلمكم دينكم » ، وإن قوله عليه السلام : « ردوا على الرجل » ، وتسميته له بالرجل راجع إلى الصورة التي ظهر للصحابه فيها ؛ وإن قوله عليه السلام : « هذا جبريل » راجع إلى اعتباره للصورة التي مآل هذا الرجل المتخيل إليها ، فهو صادق في المقاتلين صدق العين في العين الحسية وصدقها في العين الحقيقية^(٢) .

وإذن فأنت ترى إلى أى حد يتفق ابن الفارض وابن عربي على استغلال خبر من الأخبار الواردة في السيرة استغلالاً يدعم به كل منهما مذهبه .

١٨ - على أن تشابه ابن الفارض وابن عربي لا يقف عند الحد الذي قدمنا ، بل هو يتجاوزه إلى شيء آخر يشترك فيه الصوفيان ، ويستمدان منه بعض العناصر التي يتألف منها مذهب كل منهما ، وأعني بذلك الأفلاطونية الجديدة : فقد عاش ابن الفارض وابن عربي في عصر كان المسلمون قد عرفوا فيه الشيء الكثير من فلسفة أفلوطين ، وإن لم تخل معرفتهم بشخصه ومؤلفاته من الغموض الذي يبلغ أحياناً حد الخلط والاضطراب . وليس أدل على ذلك من أن ما وصل إلى المسلمين من فلسفة أفلوطين قد وصلهم منسوباً إلى أرسطوطاليس في كتاب « أتولوجيا » الذي ليس في حقيقته إلا مقتطفات من « التاسوعات » نقلها السريان وقدموها إلى المسلمين بعنوان « أتولوجيا أرسطوطاليس » ،

(١) الفتوحات المكية : ج ٤ ، ص ٣٣٨ .

(٢) فصوص الحكم : ص ١١١ - ١١٢ .

وقبلها هؤلاء على أنها صورة لفلسفة المعلم الأول في الإلهيات . وليس من شك في أن ما امتازت به الفلسفة الأفلاطونية الجديدة من نزوع إلى الإشراق والروحانية، كان ملائماً كل الملاءمة لطبيعة التصوف الإسلامي ، الأمر الذي ترتب عليه أن جاء أكثر المذاهب الصوفية وفيه كثير من ألفاظ هذه الفلسفة وعباراتها ومعانيها : فنحن نستطيع مثلا أن نستخلص من مؤلفات ابن عربي الآثار التي تركتها نظرية الفيوضات في مذهب هذا الصوفي المسلم ؛ ونستطيع أيضاً أن نفتش عن هذه الآثار في تائية ابن الفارض الكبرى ، ولو أن حظ هذا الأخير منها كان ضئيلاً بالقياس إلى حظ الأول . ولعل هذا راجع إلى أن ابن عربي كان في اطلاعه واستيعابه للمذاهب المختلفة دينية كانت أو فلسفية أوسع أفقاً من ابن الفارض . ومن يدري فلعل ابن عربي قد تأثر بالأفلاطونية الجديدة هذا التأثير الذي نلمسه في كثير من مواطن فتوحاته وفصوصه وغيرهما من مؤلفاته العديدة ، ثم وقف ابن الفارض عليها من ثنايا ما وقع له من مؤلفات ابن عربي لاسيما كتابه « فصوص الحكم » ، وقد سبق أن رأينا أن تاريخ انتهاء مؤلفه من كتابته كان متقدماً بأربعة أعوام على تاريخ وفاة ابن الفارض ، أو كان بعبارة أخرى موافقاً لنفس التاريخ الذي بدأ ابن الفارض يملئ فيه ديوانه بعد عودته من الحجاز إلى القاهرة ؛ فمن المحتمل إذن أن تكون فصوص ابن عربي وصلت إلى ابن الفارض ، وقرأ فيها بعض الأفكار الأفلاطونية الجديدة لاسيما فكرة « الفيض » فأدخلها في تائيته الكبرى على هذا الوجه الغامض الذي تختفي معه الفكرة وراء ما يعمد إليه الشاعر من رموز وإشارات .

وقد أظهرنا الدكتور أبو العلا عفيفي في بحث له عن المصادر التي استقى منها يحيى الدين ابن عربي فلسفته التصوفية . على أن الشيخ الأكبر عرف نظرية الفيوضات الأفلاطونية الجديدة ، وكانت معرفته بها مخالفة لمعرفة إخوان الصفا الذين كانوا أقرب من ابن عربي إلى المذهب الأفلوطيني ؛ فالدكتور =
يثبت أن ابن عربي لم يعتقد كما اعتقد إخوان الصفا أن الفيوضات سلسلة من الموجودات كل منها يصدر عن الفيض المتقدم عليه ،

كلماته ، بل يقول إن هذه الفيوضات إن هي إلا أسماء لجهات مختلفة من الوحدة المطلقة ، أى الذات الإلهية المطلقة التى لا تقبل التكرار بحال : فالواحد ليس سوى هذه الذات فى إطلاقها وتجريدها ، والعقل الأول ليس سوى هذه الذات ظاهرة بصورة القوة الناطقة المنبثقة فى جميع الأشياء ، والنفس الكلية ليست سوى هذه الذات ظاهرة بصورة القوة المدبرة لسائر الكون ، والجسم الكلى ليس سوى هذه الذات ظاهرة بصورة العالم المادى ^(١) . أما ابن الفارض فلا نكاد نجد فى شعره ذكراً للفيوضات بهذا المعنى ، وعلى هذا الوجه . ولعل كل ما نجده من ذلك هو لفظة « الفيض » التى يستعملها بشكل عام ، وتعبيره عن هذا الفيض بعبارات قد تدل عليه ، وتنطوى على معناه ، ولا تنطق به صراحة ، وذكره لبعض الألفاظ التى – وإن لم تكن من معجم الأفلاطونية الجديدة – يمكن أن تفهم مع ذلك على وجه يشعر بأن لها مقابلاً عند أفلوطين ، كما يتبين هذا كله ممايلي :

١ – فأما استعمال شاعرنا للفظ « الفيض » صراحة فأكثر ما يظهر ضمن حديثه عن الاتحاد بالقطب الذى هو الحقيقة المحمدية ، كما يعرفها الصوفية على أنها المخلوق الأول الذى خلقه الله ثم فاضت منه بقية المخلوقات سواء ما كان منها روحياً أم مادياً ، ولهذا آثرنا إرجاء الكلام فى هذا الموضوع إلى الفصل التالى حيث نتحدث عن الحب والقطبية مبينين ما عسى أن يكون بين ابن الفارض وأفلوطين من تشابه فى هذه المسألة ، لأن الذى يعيننا هنا هو إظهار العناصر الأفلاطونية الجديدة التى يمكن أن تكون موجودة فى وحدة ابن الفارض التى وصل إليها عن طريق حبه للذات الإلهية واتحاده بها ، لا هذه الوحدة التى يمثلها القطب والتى يحدثنا ابن الفارض عنها من خلال حديثه عن اتحاده بهذا القطب .

٢ – وأما « الفيض » الذى نجده عند شاعرنا متعلقاً بالذات الإلهية فإننا

(١) من أين استقى محيي الدين بن عربى فلسفته التصوفية ، مجلة كلية الآداب : م ١ ج ١ :

نلاحظ أنه يعبر عنه بعبارات قد تدل عليه ضمناً ، ولا تنطق به صراحة كما قلنا آنفاً : فابن الفارض حين يأمر مریده أن يصرح بإطلاق الجمال ، وألا يقول بتعيينه في صورة معينة ، وحين يثبت لهذا المرید أن كل صورة حسنة في هذا الكون إنما قد استمدت حسنها من هذا الجمال المطلق الذي هو للذات الإلهية ، وحين يدلل على ذلك بأن قيس لبني ، وكثير عزة ، وجميل بثينة ، لم يجب كل منهم إلا الذات الإلهية مقيدة بصورة لبني أو عزة أو بثينة إلى آخر ما أثبتته من أن العشاق والمعشوقات ليسوا سوى هذه الذات الإلهية متلبسة بصورة معينة^(١) - ابن الفارض حين قال هذا كله وقرره لم يخرج عن كونه يعبر عن الفيض الأفلوطيني بعبارة إن اختلفت في ظاهرها عن عبارات أفلوطين نفسه فإنها تدل من غير شك على فكرة من أفكاره . ويكفي أن ننظر في قول ابن الفارض إلى مریده :

صرح بإطلاق الجمال ولا تقل بتعيينه ميلا لزنخرف زينة ٢٤١
فكل مليح حسنه من جمالها معار له بل حسن كل مليحة ٢٤٢

وأن نوازن بينه وبين قول أفلوطين في الواحد المطلق الذي يسميه تارة بالفكر الأعظم ، وتارة أخرى بالخير الأعظم وطوراً بالجمال الأعظم ، وأن هذا الواحد بسيط ليس فيه تنوع ، كما أنه شيء آخر غير الوجود ، إذ الوجود معين له . ماهية محدودة معقولة ، وإنما هو مبدأ الوجود واللد ، وأنه كامل ، ولهذا فهو فياض ، وفيضه يحدث شيئاً غيره ، وأن الذي يفيض من الواحد المطلق ليس مطلقاً مثله ، بل هو معين بمعنى أن ما كان مطلقاً في الأول يصير محدوداً معيناً في الثاني^(٢) ، لئلا يبلغ التشابه بين ابن الفارض وأفلوطين في الفكرة العامة لا في الأسلوب والعبارة والتفاصيل : أليس الجمال الذي يعلن ابن الفارض إطلاقه هو عين الواحد المطلق عند أفلوطين الذي يسميه بالجمال الأعظم ؟ ثم أليس قول ابن الفارض بالعارية أو قل باستمداد الصور الحسنة حسنها

(١) انظر الأبيات ٢٤١ - ٢٦٤ من الثانية الكبرى .

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم : ص ٣٢٧ .

من هذا الجمال المطلق هو عين قول أفلوطين بأن الواحد كامل غير مفتقر إلى غيره . وفياض يحدث غيره من المعينات ؟ ثم أليس قول ابن الفارض بظهور المحبوبة الحقيقية وهي الذات الإلهية في صور المعشوقات من لبني وبثينة ولبلى وعزة قد انطوى على نفس الفكرة التي يقول فيها أفلوطين ، إن ما كان مطلقاً قبل الفيوضات يصبح معيناً متنوعاً في هذه الفيوضات ؟ بلى ! إن ابن الفارض في هذه الناحية من نواحي مذهبه لم يخرج عن كونه معبراً عن الفيوضات الأفلاطونية الجديدة تعبيراً عاماً ، وإن لم يكن قد استعمل من ألفاظ أفلوطين واصطلاحاته إلا لفظ « الجمال » . ولعل ابن الفارض حين يقول بأن الجمال المطلق هو مصدر الحسن المعين ، أو أن الحسن المعين صورة أو مظهر من صور الجمال المطلق ومظاهره ، يقرب من ابن عربي إذ يقرر أن العين واحدة وإن اختلفت الأحكام ، كما أن كل إنسان يعلم من نفسه أنه صورة الحق ، فاختلفت الأمور ، وظهرت الأعداد بالواحد في المراتب المعلومة ، فأوجد الواحد العدد ، وفصل العدد الواحد ، وما ظهر حكم العدد إلا بالمعدود^(١) . أليس قول الشيخ الأكبر بأن الواحد منشئ العدد ، والعدد مفصل الواحد ، شبيهاً بقول ابن الفارض إن الجمال المطلق هو أصل في وجود الحسن المعين الظاهر بصورة لبلى أو بثينة أو من شئت من المعشوقات الجميلات ؟ ألا ينطوى قول ابن الفارض بأن تعيينات الجمال المطلق هي مظاهر لهذا الجمال متعدد بتعدد صورها والحقيقة أنها عين هذا الجمال المطلق ، على فكرة ابن عربي القائلة بأن العدد هو الذي يفصل الواحد ، أى يجعله متكرراً معيناً بعد أن كان واحداً مطلقاً ؟ الحق الذي لاشك فيه أن ابن الفارض متفق هنا مع ابن عربي ، ولا يكاد يختلف عنه إلا في الألفاظ التي تدل في الواقع على فكرة واحدة شائعة بين الرجلين ، ولا تختلف عند أحدهما عما هي عليه عند الآخر إلا في هذه العناصر الفلسفية التي يدخلها الشيخ الأكبر إلى مذهبه ويفغذي بها ، كأن يشرح مثلاً مسألة المراتب الوجودية ويسلسلها من

الواحد مرتبة بعد مرتبة ، وكأن يبين كيفية ظهور الواحد في كل مرتبة وتفصيل هذه المراتب لهذا الواحد ، فإن شيئاً من تلك التفصيلات لا يكاد يوجد عند ابن الفارض ، إنما هو كلام مجمل عام يحوم صاحبه حول إثبات ذات واحدة ، جمالها واحد مطلق ، صدر عنه كل ما في الكون من وجوه حسنة وصور مستحبة ؛ ومن هنا يمكن القول بأن كلا من ابن الفارض وابن عربي كان معبراً بأسلوبه الخاص عن فكرة واحدة هي في جوهرها من أفكار المدرسة الأفلاطونية الجديدة .

٣ - وثمة فكرة أخرى تظهر في تائية ابن الفارض وفصوص ابن عربي وهي في ظهورها عند الصوفيين المسلمين ليست إلا فكرة صوفية قد امتزج بها عنصر الفيض الأفلوطيني امتزاجاً ربما كان أقوى وأوضح فيها منه في الأفكار الأخرى التي تكلمنا عنها آنفاً ، وأعني بها استعداد الماهيات لقبول الفيض الذي تفيضه عليها الذات ؛ فابن الفارض يرى أن الذات الإلهية قد أمدت العوالم المختلفة بأمدادها التي تكثرت فيها الذات وتنوعت بعد أن كانت واحدة مطلقة ، وأن السبب في صدور الكثرة عن الذات الواحدة بطريق الفيض ليس كثرة الاستعدادات التي تكسب الماهيات وجودها . بل إن الذات قبل أن تنهأ هذه الماهيات لقبول الوجود كانت مستعدة لإفاضة الكثرة ، ومن ثم تنعمت الأشباح بالوجود في النفس ، كما تنعمت الأرواح بالشهود في الروح ؛ وليست هذه الروح . ولا هذه النفس إلا عين الذات التي أفاضت الوجود على الأولى والشهود على الثانية . وانظر إلى قول ابن الفارض في هذه الأبيات حيث يتحدث بلسان الجمع مع الذات الإلهية :

فدأت بالذات خصت عوالمى	بمجدوعها أمداد جمع وعمت ٤٠٣
وجادت ولا استعدادكسب بفيضها	وقبل الهى لقبول استعدت
فبالنفس أشباح الوجود تنعمت	وبالروح أرواح الشهود تهنت ٤٠٥

لترى أن تكثر العوالم وتنوعها من عوالم الغيب إلى عالم الشهادة ، وما يستتمه كل عالم من الوجود أو الشهود ، إنما هو أمر يصدر عن الذات الفياض

لا يتوقف تكثرها في العوالم المختلفة على استعداد ما في هذه العوالم من الماهيات لقبول الوجود أو الشهود . بل يتوقف على ما في طبيعة الذات الواحدة من الاستعداد لفيض الكثرة ، ولترى أيضاً مبلغ التشابه الذى يوجد بين أفلوطين فى فيوضاته وبين ابن الفارض فى هذه الأبيات : أليست العوالم المختلفة عند ابن الفارض مقابلة للفيوضات المتنوعة المعينة عند أفلوطين؟ ألا يمكن أن يكون عالم الجبروت وعالم الغيب ، وهما العالمان الروحانيان اللذان لا أثر فيهما للمادة ، مقابلين للعالم المعقول الذى يسميه أفلوطين بالعقل الأول؟ ثم ألا يصح أن يكون عالم الملكوت الأعلى عند ابن الفارض مقابلاً للنفس الكلية عند أفلوطين وعالم الملكوت الأدنى أو الشهادة عند ابن الفارض مقابلاً للجسم الكلى عند أفلوطين؟ بلى ! وهذا هو ابن الفارض نفسه قد عبر فى البيت ٤٠٥ عن شيء يكاد يكون قريباً من هذه المعانى الأفلاطونية الجديدة ، فذكر النفس التى تفيض الوجود ، والروح التى تفيض الشهود . وليس الوجود هنا إلا الوجود الظاهر الذى يعرفه الإنسان من الموجودات الكائنة فى عالم الشهادة . كما أن الشهود ليس إلا انكشاف عين الحضرة العلمية أو حضور الذات الإلهية فى عالم لا أثر فيه للتعينات والصور المتكثرة . وإذا كان ذلك كذلك فقد ظهر ما بين هذا الكلام وبين ما يقوله أفلوطين من التشابه الذى لا يخلو من وجود بعض الفروق بينهما لاسيما فى استعمال الألفاظ الاصطلاحية وبيان مدلولاتها كأن يستعمل ابن الفارض النفس على أنها منبع للوجود الظاهر المقاض على الموجودات ، والروح على أنها مصدر لما يمتاز به العالم العلوى من الشهود الذى لا صلة بينه وبين عالم المادة ، ويمكن أن يقال عنه إنه الوجود الباطن . أفلا يمكن إذن أن تكون الروح الفارضية هنا الفياضة بالشهود ، أو قل بالوجود الباطن مقابلة للنفس الكلية التى هى عند أفلوطين صورة من العقل الأول الذى يشبه الواحد وفيض قوته فيحدث هذه الصورة وهى النفس الكلية التى تتوجه نحو العقل الصادرة عنه ، فتفيض فيوضاً كثيرة منها نفوس البشر والكواكب وسائر مخلوقات وأن تكون النفس الفارضية الفياضة بالموجودات الظاهرة فى عالم الشهادة مقابلة

للجسم الكلي الأفلوطيني الفياض بالأجسام المعينة المحسوسة ، وأن يكون كل ما بين ابن الفارض وأفلوطين من الفرق هو أن الأول يستعمل الروح للدلالة على النفس الكلية والنفس للدلالة على الجسم الكلي . وهنا نرى أنفسنا مضطربين إلى مخالفة الأستاذ نلّينو الذي ينكر كل أثر للنفس الكلية أو الروح الكلية في شعر ابن الفارض : فقد رأينا كيف يمكن أن نخرج من شعر هذا الشاعر الصوفي أثراً للأفلاطونية الجديدة في هذه المسألة . على أننا لا نزعم مع ذلك أن ابن الفارض كان متأثراً بأفلوطين على وجه يجعل منه تلميذاً له ، استغل مذهبه ، واصطنع ألفاظه كما هي في منطوقها ومفهومها ، ولكنها عبارات وألفاظ اشتمل عليها شعر ابن الفارض ، وأراد الشاعر أن يعبر بها عن مذهب صوفي كمنهـب أفلوطين ، فكان طبيعياً أن يلتقي الشاعر الصوفي بالفيلسوف اليوناني عند بعض النقط ، وأن يعبر عما يريد بألفاظ وعبارات إن لم تكن هي عين ألفاظ أفلوطين وعباراته ، فليس أقل من أنها مقاربة لها شبيهة بها .

ولعل ابن الفارض في هذه الناحية من مذهبه التي تدور حول الفكرة القائلة بأن الذات أفاضت الوجود والشهود على الكائنات قبل استعداد هذه الكائنات لتلقى هذا الفيض ، لعله كان في ذلك شبيهاً بابن عربي الذي عرف الأفلاطونية الجديدة واستغلها ، وكانت معرفته بها واستغلاله لها أعمق وأدق من معرفة شاعرنا واستغلاله . وقد رأينا آنفاً كيف غدى ابن عربي مذهبه في وحدة الوجود بعناصر مستقاة من الأفلاطونية الجديدة : فقد قال ابن عربي بما قاله ابن الفارض من استعداد الذات للفيض قبل استعداد الموجودات لتلقى هذا الفيض وهو وإن كان يظهر الفكرة في صورة مخالفة لصورتها عند ابن الفارض - متفق وإياه على أن الفيض الذاتي قديم : فاين عربي يرى في « الفصوص » : « أن الله خلق العالم وأوجده في أول أمره وجود شبح مسوّى لا روح فيه ، فكان كمرآة غير مجلّوة ، وأن من شأن الحكم الإلهي أنه ما سوى محلا إلا ولا بد أن يقبل روحاً إلهياً عبر عنه بالفتح فيه ، وهذا هو حصول الاستعداد من تلك

الصورة المسواة لقبول الفيض أو التجلي الدائم الذى لم يزل ولا يزال ؛ فما بقى إلا قابل ، والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس ، فالأمر كله منه ابتداءً وانتهاءً « (١) : فإن صح تفسير القاشانى للفيض الأقدس بأنه تجلى الذات بدون الأسماء وهو التجلى الذى لا كثرة فيه أصلاً ، وإنه سمي أقدس ، أى أقدس من التجلى الشهودى الأسمائى الذى هو بحسب استعداد المحل ، تبيّننا إلى أى حد كان ابن الفارض فى البيتين ٤٠٣ و ٤٠٤ من تائيته الكبرى متحدثاً كابن عربى عن فيض الذات ، ومشيراً مثله إلى أن لهذا الفيض سورتين : إحداهما سورة التجلى الذاتى الذى يرجع إلى استعداد الذات لإفاضة هذا الفيض على العوالم . وهو ما يسميه ابن عربى بالفيض الأقدس ؛ والأخرى سورة تجلى الذات فى العوالم تجلياً راجعاً إلى استعداد هذه العوالم لقبول ذلك الفيض ، وهذا ما يسميه ابن عربى بالتجلى الشهودى الأسمائى الذى هو بحسب استعداد المحل ؛ وتبيننا من خلال هذا كله كيف أدخل كل من الصوفيين المسلمين فكرة الفيض الأفلوطينى إلى مذهبه ، وكيف كان ابن عربى بنوع خاص أكثر استغلالاً لها ، وأوسع تعبيراً عنها من ابن الفارض .

من كل ما قدمنا فى هذا الفصل نستخلص أن الوحدة التى انتهى ابن الفارض إلى إثباتها عن طريق حبه ، إن كانت قريبة من بعض النواحي من وحدة الوجود فإنها فى قرارها لم تكن من وحدة الوجود إلا من حيث بعض الألفاظ والعبارات التى استقاها شاعرنا من معجم وحدة الوجود ، ولم يجد خيراً

(١) يقول القاشانى فى شرح هذا النص من « الفصوص » : إن ظهور الذات يتنزل من حضرة الأحدية إلى حضرة الواحدية ، فكأن للذات تجليين ، أحدهما ذات وهو ظهوره فى صورة الأعيان الثابتة المقابلة فى الحضرة العلمية الأسمائية (الحضرة الواحدية) ، وذلك الظهور ينزل حضرة الأحدية إلى حضر الواحدية ، وهو فيضه الأقدس أى تجلى الذات بدون الأسماء الذى لا كثرة فيه أصلاً . وهو الأقدس أى أقدس من التجلى الشهودى الأسمائى الذى هو بحسب استعداد المحل ، لأن الثانى موقوف على المظاهر الأسمائية التى هى القوابل بخلاف التجلى الذاتى ، فإنه لا يتوقف على شيء ؛ فنه الاهتمام بالتجلى الذاتى والانتباه بالتجلى الشهودى . (راجع النص وشرحه فى « الفصوص » ، القاهرة سنة ١٣٢١ :

منها يسعفه بالتعبير عما هو بصدد التعبير عنه من وحدته الشهودية أو شهوده الواحدى .

ومن هنا يمكن القول إن ما نجده فى ثنايا وحدة ابن الفارض من العناصر الفلسفية والصوفية التى هى من صميم المذاهب المخالفة للمذهب ، لم يكن أكثر من أدوات يستعين بها الشاعر على تصوير اتحاده بمحبوبته من ناحية ، وتجلى هذه المحبوبة فى الكائنات من ناحية أخرى . وذلك كله فى حال وجدته وشهوده وخضوعه لسلطان الحب الذى ملك عليه كل حياته الروحية ، الأمر الذى يترتب عليه أن تظل هذه الوحدة ، التى انتهى إليها هذا الشاعر الصوفى فى حدود هذه الشروط ، محتفظة بطابعها النفسى وصبغتها الذوقية التى تجعل منها حقيقة متوقفة فى شهودها على الشعور الشخصى ، أكثر مما تجعل منها حقيقة واقعة فى ذاتها سواء أدركها الشعور أم لا يدركها كما هو الشأن فى وحدة الوجود .

الفصل الثالث

الحب والتطبية

اتحاد بالذات الإلهية واتحاد بالتطبيب أو الحقيقة المحمدية بمعنى « القطب » : قلب حادث
وقطب قديم . تطبية ابن الفارض روحية أو معنوية قديمة لا حسية حادثية ، القطب عند
ابن عربي والجيل هل لابن الفارض نظيره في « الحقيقة المحمدية » إلا « الروح المحمدي »
قديم فياض بالوجود والحياة « الروح المحمدي » « الخلق » اليهودية . « الروح المحمدي »
و « الكلمة » المسيحية « الروح المحمدي » والعرض الأملواني . صورة العالم المنطوية
في الروح المحمدي ، انتعاشه من « الرقود » إلى « النهوض » « الروح المحمدي » مفيض
العرفان والحب الأنبياء والعباد والمعارف صدور الروح المحمدي . معجزات الأنبياء وشراعتهم
كرامات الخلفاء والأولياء « الروح المحمدي » « الروح الفارسي » و « العقل الأول »
عند الإسماعيلية ، و « نور محمد » عند النورانيين « التي توحدها هذه الحقيقة » عند كليات
الإسكندرية ، و « الكلمة الإلهية » « النورانية » عند النورانيين .

١ - ... أشرنا في الفصلين الأول والثاني من الكتاب الثاني من هذا البحث إلى
أن الاتحاد وهو آخر طور من أطوار الحب الإلهي عند ابن الفارض لم يكن
اتحاداً بين نفسه وبين الذات الإلهية محسباً ، ولكنه كان كذلك اتحاداً
بين هذه النفس وبين الحقيقة المحمدية التي لا تنكاد تختلف عن الذات الإلهية
إلا في أن هذه هي الوجود المطلق الذي لا تعين فيه ، على حين أن الحقيقة
المحمدية هي الذات مع التعين الأول الذي فاض منه بعد ذلك بقية التعينات
الأخرى . سواء ما كان منها من عالم الأرواح أم من عالم الأجسام ؛ وأشرنا
كذلك إلى أن لابن الفارض تعاريفه الحقيقية المحمدية التي لم يذكرها بلفظها
صراحة . ولكنها تميز مع ذلك من حقائق أبيات التي يتحدث فيها تارة بلسان
الحائز لصحو الجميع . وهو مقام محدد بعبارة الصلاة والسلام الذي امتاز به
على بقية الأنبياء عامة . وعلى موسى خاصة . والتي يتحدث فيها تارة أخرى
بلسان القطب المعنوي الذي هو المحمدية الأملانية وليس محمداً المجهوث إلى
الناس بشيراً ونذيراً ، ولا هذا القطب الذي هو موضع نظر الله في كل زمان ،

والذى يكون على رأس المراتب الصوفية المعروفة من أوتاد وأبدال وغيرهم ؛ ولكنه القطب بمعنى الحقيقة المحمدية التى وجدت منذ الأزل ، وكان وجودها سابقاً على وجود آدم وبقية الأنبياء ، وكانت منبعاً فياضاً بالوجود والعلم^(١) . وقد رأينا فى الفصل السابق من هذا الكتاب المغزى الفلسفى الذى يمكن استخلاصه من شعور ابن الفارض بالاتحاد مع الذات الإلهية ، ونريد أن نعرض فى هذا الفصل لاتحاده بالقطب ، وأن نحلل قطبيته إلى عناصرها الصوفية مبينين ما عسى أن تكون منظوية عليه من المعانى الفلسفية .

٢ - ولكى نتعرف حقيقة القطبية عند ابن الفارض ، لابد من أن نقف بادية ذى بدء عند لفظ « القطب » ومعناه فى التصوف الإسلامى ، وما عسى أن يكون بينه وبين بعض الأفكار الإسلامية وغير الإسلامية من أوجه الشبه ، فقد ظهرت هذه اللفظة فى تاريخ التصوف الإسلامى ، وكان لها عند الصوفية معنيان : أحدهما هو أن القطب هو أكمل إنسان متمكن فى مقام الفردية . أو هو الواحد الذى هو موضع نظر الله فى كل زمان ، عليه تدور أحوال الخلق . وهو يسرى فى الكون وأعيانه الباطنة والظاهرة سريان الروح فى الجسد ، ويفيض روح الحياة على الكون الأعلى والأسفل ، فهو من الكائنات بمثابة المهيمن عليها ، المكلف بحفظها ورعايتها . وإنه ليظل كذلك طوال حياته حتى يقبضه الله ، فيخلفه واحد من الأولياء الثلاثة الذين دونه فى المرتبة ، وهم الأوتاد الذين كانوا من قبل أبداً يبلغ عددهم الأربعين . وقد يسمي القطب غوثاً باعتبار التجاء الملهوف إليه ؛ فالقطب هنا عبارة عن إنسان اختص بما لم يختص به غيره من الكمال فى العلم والقدرة على التصرف . هذا أحد معني القطب ، أما المعنى الثانى فهو أن يكون القطب قطباً للأقطاب ، سابقاً فى وجوده على وجود هؤلاء الأقطاب ، وعلى وجود كل ما فى عالمى الغيب والشهادة ؛ وهو بهذا المعنى لم يتلق القطبية عن قطب آخر سبته من قبل ، واستخلفه من بعد فصار قطباً بعد أن كان تبدأ ، ولكنه واحد منذ القدم ، لم يتقدم عليه قطب

(١) انظر ص ١٧٨ - ١٧٩ ، ١٩٥ - ١٩٨ من هذا البحث

آخر ، وإن يلحقه قطب آخر بهذا المعنى الذى لا يدل إلا على حقيقة واحدة هى « الحقيقة المحمدية » أو هو بعبارة أخرى عبارة عن قطب الأقطاب المتعاقبين الذين يظهرون على مر العصور ، ويأخذ كل واحد منهم صورة نبي من الأنبياء ، أو ولى من الأولياء ، يتولى المحافظة على العالم الظاهر فى زمانه ، ويستمد علمه وقدرته على التصرف من القطبية الكبرى التى هى باطن نبوة محمد عليه السلام ، لاظهار هذه النبوة الذى بعث به ، وأخذ فيه صورة النبي المرسل للناس بشيراً ونذيراً : فالفرق ظاهر بين القطب بمعناه الأول وبينه بهذا المعنى : هو هنا قطب معنوى قديم فى حين أنه هناك قطب حسى حادث .

٣- فن أى القطبين كان قطب ابن الفارض ؟ الحق أن شاعرنا يذكر القطب ، ويصف اتحاده به ، ويتحدث بلسان الجمع معه ، حديثاً يظهرنا على أن القطب عنده إنما يراد به الروح المحمدى أو الحقيقة المحمدية ، كما يظهرنا على مبلغ الفرق بين القطب الحسى والقطب المعنوى : فالقطب عنده ما تدور به الأفلاك التى يحيط بها ، وليست قطبته من هذا النوع الذى يصير فيه الإنسان الكامل قطباً بعد أن كان وتداً . وهو من هذه الناحية قطب معنوى مختلف عن القطب الحسى ؛ إذ القطب الحسى ليس كالقطب المعنوى فى إحاطته بما يدور عليه من الأفلاك ، ولكنه مركز لنقطة تحيط بها الأفلاك ، وتدور حولها . زد على ذلك ما يمتاز به القطب المعنوى على القطب الحسى من حيث الوجود الذى هو قديم بالنسبة إلى الأول ، وحادث بالنسبة إلى الثانى ، ومن حيث العلم والقدرة اللذان هما عند الثانى ، وعند من ظهر قبله من الأقطاب ، وذن سيظهر بعده منهم ، مستمدان من منبع واحد هو القطب الأول (المعنوى) . وقد ضمن ابن الفارض هذا كله أبياته التى يذكر فيها القطب بلفظه تارة ، ويذكره بالروح تارة أخرى وبالمعنى تارة ثالثة ، فاسمع إليه حيث يتحدث عن الاتحاد بالقطب المعنوى فيقول :

فى دارت الأفلاك فاعجب لقطبها الـ محيط والقطب مركز نقطة ٥٠٠
ولا قطبَ قبلى عن ثلاث خلفته : فوطبية الأوتاد عن بدلية ٥٠١

وحيث يتحدث عن فيض الأرواح من روحه ، وفض الأجسام من جسمه فيقول :

وروحى للأرواح روح وكل ما ترى حسناً في الكون من فيض طينتي ٣١٣

وحيث يتحدث عن معناه ، وأن الأنبياء على اختلافهم إنما صدروا عن هذا المعنى السابق ، واستمدوا شرائعهم من شريعته ، فيقول :

وكلهم عن سبق معنای دائر بدائرتي أو وارد من شريعتي ٦٢٩

وهنا نتبين أن ابن الفارض حيناً يتحدث عن القطب ، وعماً يجرى مجرى القطب من روح ومعنى ، فإنما يتحدث عن حقيقة جامعة قديمة ، تذكرنا بما يقوله ابن عربي عن القطب من أنه الكون الجامع والعالم الصغير الذي تتجلى فيه الجمعية الإلهية التي استحق من أجلها أن يسمى حقيقة الله وصورته . وروح العالم وعلته (١) .

على أن ابن الفارض لا يستعمل وحده لفظ « القطب » بهذا المعنى ، بل يشاركه في ذلك ابن عربي والجيلي ، وإن كانا مختلفين عنه في أنهما يطلقان على الإنسان الكامل الحادث اسم « القطب » أيضاً : فالقطب بمعنى الإنسان الكامل هو عند هذين الصوفيين اسم عام يطلق على كل إنسان متحقق بالكمال . سواء في ذلك الأنبياء والأولياء . وقد أطلق الجيلي بصفة خاصة لفظ « القطب » إطلاقاً ، إذ جعله شاملاً للحقيقة الحمادية القديمة ، ولكل إنسان كامل حادث فقال إن الإنسان الكامل هو القطب الذي تدور حوله أفلاك الوجود من أوله إلى آخره ، وإنه واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين : ولكن له تنوع في ملابس وظهور في كنائس ، على حد تعبير الجيلي نفسه (٢) ، ومن هنا نتبين أن القطب قد يكون حقيقة كلية جامعة قديمة ، وهو بهذا المعنى لا يدل إلا على « الحقيقة الحمادية » : وقد يكون فرداً جزئياً حادثاً من أفراد الإنسان

(١) فصوص الحكم ، القاهرة ١٣٢١ هـ : ص ٨ - ١٤

(٢) الإنسان الكامل ، القاهرة ١٣١٦ هـ ، ج ٢ : ص ٤٦ .

الكامل ، الذى وجد منذ آدم ، وظهر فى كل زمان بصورة نبي أو ولى وهو بهذا لا يدل على القطب الحسى الذى يختلف عند ابن الفارض وعند الجليلى وابن عربى نفسيهما ، عن القطب المعنوى ؛ فإذا طبقنا هذين المعنيين على محمد صلى الله عليه وسلم ، رأينا أنه قطب حسى بمعنى الإنسان الكامل من وجه ، وقطب معنوى بمعنى أنه القطب الأول ، أو قطب الأقطاب المتعاقبين من وجه آخر : فهو قطب حسى من ناحية كونه نبياً مرسلًا ظهر بصورة النبوة التى ليست إلا مظهرًا من مظاهر الإنسان الكامل الذى ظهر أولاً فى آدم ، ثم فى بقية الأنبياء من بعده ؛ ثم ظهر أخيراً فى صورة محمد النبي ، ثم ظهر بعد محمد النبي فى صور الخلفاء والأولياء ؛ وهو قطب معنوى من ناحية أنه أول المتعاقبين فى الأزمنة المختلفة ، سواء فى ذلك الأنبياء الذين جاءوا قبل محمد النبي ، أم الخلفاء والأولياء الذين جاءوا بعد خاتم الأنبياء . ومعنى هذا أن ابن الفارض لا يجعل القطبية حظاً مشتركاً بين الحقيقة المحمدية وبين أفراد الإنسان الكامل أى أنه لا يعنى بالقطب ما يعنيه ابن عربى والجيلى فى بعض الأحيان . وهو أنه عبارة عن الإنسان الكامل الذى هو قطب حسى ، أو صورة ظاهرة فى نبي من الأنبياء الذين كان محمد خاتمهم ، ولا فى صورة ولى من الأولياء ؛ ولكنه يعنى به دائماً القطب المعنوى الذى هو حقيقة محمد وروحه ، وهما قديمتان كانتا قبل أن يكون الخلق ، وقبل أن يكون الأنبياء ، وقبل أن يبعث محمد النبي إلى الخلق بشيراً ونذيراً . وقبل أن يكون الخلفاء والأولياء الذين تعاقبوا فى أزمنة مختلفة من بعده . وبعبارة أخرى يمكن أن يقال إن القطب الحسى من القطب المعنوى بمثابة الظاهر من الباطن ، وإن ابن الفارض حين يتحدث عن القطب بلسان الاتحاد معه ، لا يعنى إلا باطن القطبية الذى هو الحقيقة المحمدية ، لا ظاهرها الذى هو النبوة المحمدية ، أو نبوة غيره من الأنبياء السابقين ، أو خلافة الخلفاء وولاية الأولياء اللاحقين . وهو فى هذا متفق مع ابن عربى الذى يطلق مثله على الحقيقة المحمدية اسم « القطب » و تقصد به شيئاً آخر غير القطب الذى هو الإنسان الكامل ؛ فابن عربى يرى أن جملة

الأقطاب الكاملين في الأمم السابقة من عهد آدم إلى زمان محمد صلى الله عليه وسلم خمسة وعشرون قطباً ؛ وأما القطب الواحد فهو روح محمد صلى الله عليه وسلم ، الممد لجميع الأنبياء والرسل والأقطاب منذ النشأة الآدمية إلى يوم القيامة (١) . وهذا يعني أن القطب هنا عبارة عن المنبع الذي يستمد منه كل علمٍ إلهي الأنبياء والرسل والأولياء الذين كلهم من الأقطاب الكاملين ، الظاهرين بصورة الإنسان الكامل في كل زمان ، المتلقين علمهم ووحيمهم وإلهامهم وقدرتهم على التصرف عن القطب الأول ، الذي هو واحد منذ الأزل ، والذي سيظل واحداً أبداً على الرغم من تعدد صورته - وتعاقب أفرادها .

وهكذا نرى أن للقطب عند ابن عربي معنيين ، يختلف في أحدهما عن ابن الفارض ، ويتفق معه في الآخر . ويأتي الخلاف من أن ابن عربي قد يطلق اسم « القطب » على « الحقيقة المحمدية » ، وعلى محمد الرسول ، وعلى غير محمد من الأنبياء السابقين والأولياء اللاحقين ، في حين أن ابن الفارض يقصره على « الحقيقة المحمدية » ولا يمكن أن يدل عنده إلا عليها ، أو يتركه معه فيه الأقطاب الآخرون الذين ليسوا في الحقيقة غير صور معينة لهذه القطبية الجامعة الكلية القديمة . أما اتفاقهما في أن كلاهما يطلق على « الحقيقة المحمدية » اسم « القطب » ، ويعني به ما يعنيه الآخر ، وهو هذه الحقيقة الأزلية الفياضة بالوجود والعلم والقدرة ، على كل نبي أو ولي ظهر في هذا الزمان أو ذلك .

على أن ابن عربي في حديثه عن « الحقيقة المحمدية » لم يقتصر كما ابن الفارض على تسميتها بالقطب ، بل إنه كان أغنى ألفاظاً ، وأخصب اصطلاحاً من شاعرنا : فهو يسميها بغير « القطب » من الأسماء التي لعلها أدل على حقيقتها وأمنع لوقوع الخلط بينها وبين القطب الحسي عندما تذكر باسم القطب . كأن يسميها « الكلمة » ، و « روح محمد » و « حقيقة الحقائق » ، و « العقل

(١) الكبريت الأحمر ، على هامش اليواقيت والجواهر : القاهرة ١٣٥١ هـ : ج ١ ، ص ١٠

الأول» و «الروح الأعظم» و «الحق المخلوق به»^(١). ردد ابن عربي هذه الاصطلاحات وكثيراً غيرها ، ودل بها على «الحقيقة المحمدية» في حين أن ابن الفارض لم يستعمل في الدلالة عليها سوى لفظ «القطب» الذي ذكره صراحة ، وتحديث بلسان الجمع معه في البيتين ٥٠٠ و ٥٠١ ، وقد يفهم حديثه في بعض المواضع على أن لفظ «الروح» (البيت ٣١٣) ، ولفظ «المعنى» (البيت ٦٢٩) ، مرادفان له^(٢).

ولعل وفرة الاصطلاحات التي يدل بها ابن عربي على «الحقيقة المحمدية» وقلتها عند ابن الفارض ، ترجع إلى سببين : أحدهما أن ابن عربي كان أعلم بالمذاهب الفلسفية ، وأعرف باصطلاحات الفلاسفة الإسلاميين وغير الإسلاميين ، وأقدر على استغلالها ، وتغذية مذهبه بها على نحو ما تظهرنا كتبه الكثيرة لاسيما «الفتوحات المكية» و «فصوص الحكم» : فالكلمة التي قال بها فيلون اليهودي وفلاسفة المسيحيين ، والعقل الأول الذي قال به أفلوطين والإسماعلية الباطنية ، نجدهما ونجد غيرهما عند ابن عربي ، ونلاحظ أنه إنما يعنى بذلك الحقيقة المحمدية ؛ وثانيهما أن ابن الفارض ؛ كان شاعراً يخضع لما يخضع له الشعراء عادة من قيود الشعر كالوزن والقافية وما إليهما ، بخلاف ابن عربي ، الذي – وإن كان شاعراً يعتمد في بعض الأحيان على النظم في التعبير عن أفكاره – كان أغلب ما كان ناثراً يعالج المسائل الصوفية الخالصة : أو الصوفية ذات الصبغة الفلسفية ، بأسلوب الناثرين لا بشعر الشعراء ونظم الناظمين ، فكان طبيعياً والحالة هذه أن يسمي مجال اللفظ والعبارة عند ابن الفارض ، على حين يتسع عند ابن عربي . ولو سلمنا جدلاً بأن ابن الفارض كان كابن عربي على علم بالمذاهب والاصطلاحات الفلسفية ، لكان في تقيد بقيود الشعر

(١) ذكر الدكتور أبو العلا عفيفي هذه الاصطلاحات ، وكثيراً غيرها ، على أنها تستعمل عند ابن عربي مرادفات للفظ «الكلمة» . والذي يعيننا منها هو القدر الذي أثبتنا ، ويكني لإظهارنا على وفرة الأسماء التي يطلقها ابن عربي على «القطب» بمعنى «الحقيقة المحمدية» . (نظريات الإسلاميين في الكلمة : مجلة كلية الآداب : م ٢ ، ج ١ ، سنة ١٩٣٤ م ، ص ٤٨) .

(٢) انظر ص ٣٥٤ من هذا البحث .

حائلا يحول بينه وبين استغلالها ، ودافعاً يحمله على ألا يصطنع منها إلا ما كان متمشياً مع وزن الشعر وملائماً لحكم القافية ، ولما كان يعمد إليه ابن الفارض من محسنات بديعية فاض بها شعره ، ومن غريب المصادفات أن جاء أكثر ما يعبر به ابن الفارض عن الحقيقة المحمدية مستمداً من معجم التصوف ، في حين أن بعضه جاء حظاً مشتركاً بين معجم التصوف ومعجم الفلسفة . وليس أدل على ذلك من لفظة « القطب » وهي أظهر ما يدل به على الحقيقة المحمدية ، فهي لفظة صوفية خالصة ، ومن لفظي « الروح » و « المعنى » اللتين ترادفان « القطب » عنده ، فإنهما شائعتان بين التصوف والفلسفة .

٤ - ومهما يكن من شيء ، فقد استطاع ابن الفارض - على الرغم من أنه كان شاعراً مثقلاً بقيود الشعر وضيق مجال العبارة فيه - أن يقدم لنا نظرية في القطبية ، أو في الحقيقة المحمدية تنطوي في جوهرها على كثير من المعاني الصوفية والفلسفية التي لا تقل في قيمتها عن نظرية ابن عربي المقابلة .

على أن نظرية ابن الفارض في القطبية ليست نظرية بالمعنى الذي يفهم عند الكلام على نظرية في العلم أو في الفلسفة ، وإنما نحن نسميها نظرية تجوزاً ، وذلك لأنها لا تكاد تنفصل عن الحالة النفسية لصاحبها ، ولا عن شعوره بالاتحاد مع القطب الذي يعبر به عن الحقيقة المحمدية . ويصف لنا تحفته بمقام الجمع معه ، فهي من هذه الناحية مثلها كمثل نظريته في الوحدة ، بل لعلها لا تختلف عنها إلا في أن شعور ابن الفارض بالاتحاد مع الذات الإلهية شعور بالاتحاد مع الوجود المطلق عن كل تعين ، في حين أن شعوره بالاتحاد مع القطب شعور بالاتحاد مع الوجود في تعينه الأول الذي هو الحقيقة المحمدية الجامعة لكل تعين فاض منها وصدر عنها بعد ذلك . ومع ذلك فإن حديث ابن الفارض عن القطب بلسان الجمع معه والاتحاد به « مُخْتَلَفٌ في حقيقته : فهل هو في ذلك مجرد معبر عن حقيقة القطب ومنزلة من الله ومن العالم ، أو هل هو مدع لنفسه وراثته مقام هذا القطب ، ومتحقق تحقّقاً فعلياً بما كان له من كمال العلم وكمال القدرة على التصرف ؟؟ فسعيد الدين الفرغاني ، وهو أحد

شرح « التائبة الكبرى » يرى أنه ليس من المسلم أن يكون كلام ابن الفارض فيما يتعلق بالحقيقة المحمدية على سبيل دعوى الوراثة ، لأن لذلك أمارات لم يظهر على ابن الفارض شيء منها أصلاً طوال حياته ؛ ومن جملة هذه الأمارات أن يكون خاتم الولاية المحمدية ، وأن يكون له أتباع كثيرون أصحاب أذواق عالية ، واقفون في مكان الدعوة والتمكين ، وهو لم يظهر منه شيء من هذا ؛ فتعين إذن أن يكون مراده نقل صورة هذا المقام المحمدي بصورته هو (١) . ولكننا نخالف الفرغاني فيما يذهب إليه هنا ؛ فحياة ابن الفارض الصوفية ، وتقلبه في أطوار الحب هذا التقلب الذي انتهى به إلى الفناء عن نفسه والاتحاد بلمات محبوبته المطلقة ، وما كان له من تحقق بالعلم اللدني ، وما صدر عنه من خوارق ، وإن كانت أقل مرتبة من الكرامات ، كل أولئك شواهد صدق تدل على أنه ليس ما يمنع من أن يكون الرجل قد تحقق تحققاً فعلياً بمقام الجمع مع الحقيقة المحمدية على نحو ما تحقق قبل ذلك بمقام الجمع مع الذات الإلهية . وحسبنا أن ننظر في الأبيات التالية :

وكل الوري أبناء آدم غير أني	حزبت صحو الجمع من بين إخوتي ٣١١
فسمعي كليمي وقلبي مُنَبِّئاً	بأحمد رؤيا مقلدة أحمدية
وروحى للأرواح روح وكلدا	تري حسناً في الكون من فيض طينتي
فدر لي ما قبل الظهور عرفته	خصوصاً وبى لم تدر في الذر رفقتي

وفي الأبيات التالية أيضاً :

وقد جاءني مني رسول عليه ما	عانت عزيزاً بي حريص لرأفة ٤٥٧
فحكمتني من نفسي عليها قضيتته	ولما تولت أمرها ما تولت
ومن عهد عهدي قبل عصر عناصري	إلى دار بعث قبل إنذار بعثة
إلى رسولاً كنت مني مرسلأ	وذاتي بآياتي على استدللت ٤٦٠

(١) منتهى المدارك ، استامبول ١٢٩٣ هـ : ج ١ ، ص ٣٢٢ .

لمتبيين أن ابن الفارض إنما يتحدث بلسان الجمع مع الحقيقة المحمدية ، أو بلسان الواصل إلى مقام صحو الجمع الذى اختص به محمد عليه الصلاة والسلام من دون بقية الأنبياء . فيظهرنا وكأنه يتحدث عن نفسه . على أنه حائز لصحو الجمع . وأن روحه فياضة بالأرواح . وطينته فياضة بالصور والأشباح ؛ وعلى أنه أرسل من نفسه إلى نفسه ، أى أنه كان نبياً قبل أن يبعث إلى الخلق بالرسالة : وهو في هذا كله إنما يستند أو يشير إلى ما روى من الأحاديث التى تثبت قدم محمد من حيث الحقيقة . والتى لا ندرى أهى ثابتة صحيحة . أم منحولة موضوعة أجراها واضعوها على لسان النبي عليه الصلاة والسلام ، وكان منها قوله : « أنا أول الناس فى الخلق » ؛ وقوله : « أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر » . وقوله : « كنت نبياً وآدم بين الماء والطين » .

وإذا كان ذلك كذلك فقد تبين إذن أن لابن الفارض مذهباً فى الحقيقة المحمدية . وأن مثل مذهبه فى هذه الحقيقة وجمعيتها لكل الحقائق التى فاضت منها : كمثل مذهبه فى الذات الإلهية ووحدها التى استوعبت كل الذوات الأخرى ؛ لاسيما أن الحقيقة المحمدية . كما يتحدث عنها ابن الفارض بلسان القطب ، ليست إلا صورة ثانية من صور الوحدة، تعبر عن معنى خاص من معانيها . وهو تجلى الذات الإلهية أولاً فى الحقيقة المحمدية الجامعة لكل شيء ، ثم فىض الموجودات المعينة بعد ذلك من هذه الحقيقة الجامعة : إذ الذات قبل تنزلها من حضرة الأحدية إلى حضرة الواحدية هى ، كما قلنا فى غير هذا الموضع ، الوجود المطلق عن كل تعين ، والحقيقة المحمدية أو القطب المعنوى هو هذه الذات مع التعين الأول : فالذات الإلهية والقطب المعنوى هما إذن حضرتان جامعتان . تظهر الوحدة فى إحداهما مجردة عن كل تعين ، وتظهر فى الأخرى مع التعين الأول الذى هو أصل فى كل تعين ، ومصدر لكل علم ، ومنبع لكل حياة فى كل كائن . يضاف إلى هذا أن مذهب ابن الفارض فى القطبية كمذهبه فى الذات الإلهية من حيث إن كلا منهما يعد ثمرة من ثمرات حبه ، ونفحة من نفحات ذوقه ووجدته ، يتحدث فى أحدهما عن القطب بلسان

الجمع معه، ويتحدث في ثانيهما عن الذات الإلهية بلسان الاتحاد بها والفناء فيها، وهو في كلا المذهبين إنما يضمني عليهما هذا الثوب النفسى الجميل الذى نسجت خيوطه من خلجات نفسه ، ولعاعات قلبه .

على أن الدكتور أبا العلا عفيفى قد ذهب فى بحث له عن « نظريات الإسلاميين فى الكلمة » إلى « أننا لانجد قبل الإسماعيلية ولا بعدهم سوى ابن عربى من اعتبر القطب "الحقيقة المحمدية" مبدأ كلياً عاماً سارياً فى الكون بأسره ، وأصلاً لكل علم وكل حياة وكل خلق ، أو اعتبره والله عيناً واحدة وحقيقة واحدة : فإن ابن عربى لا ينظر إلى " القطب " نظرة باقى الصوفية إليه ، لأن قطبه ليس ولياً من الأولياء ، ولا نبياً من الأنبياء ، بل قوة عاقلة يظهر أثرها فى العالم أجمع » (١) . ولكننا قد رأينا فيما سبق أن القطب فى اصطلاح ابن الفارض ومذهبه لا يختلف فى منظوقه ومفهومه عما هو عليه عند ابن عربى . وسرى مما سنورده بعد من تفصيل المعانى الصوفية والفلسفية التى تنطوى عليها قطبية ابن الفارض ، أن للقطب عند شاعرنا وعند الشيخ الأكبر حقيقة واحدة قوامها فكرة واحدة هى أن القطب مبدأ الوجود وأصل الحياة والتكوين ، واسطة الخلق ، ومنبع العلم ، ومفيض القدرة على التصرف الأمر الذى يترتب عليه أن تنتفى دعوى الدكتور عفيفى التى جعل فيها من ابن عربى بدعاً من الصوفية، وفذلاً بينهم، لم يسبقه أحد ، ولم يلحق به أحد فى القول بشيء مما قاله فى القطب بهذا المعنى ، لاسيما قبل الإسماعيلية وبعدهم ، فأنكر بذلك ما لابن الفارض من كلام فى القطبية لا يقل فى قيمته الصوفية والفلسفية عن كلام ابن عربى : فالتأمل فى تائفة ابن الفارض الكبرى ، يلاحظ أن وجود القطب قديم ، سابق على وجود آدم نفسه ، وأن هذا القطب علة الوجود بالنسبة إلى المخلوقات ، وأصل الحياة ومفيضها على الكائنات جميعاً ؛ وهذا هو عين ما يقوله ابن عربى إذ يعتبر الحقيقة المحمدية (وهى مرادفة عنده للقطب) مبدأ للتكوين والحياة والتدبير فى الكون . وكذلك يلاحظ أن ابن الفارض

(١) مجلة كلية الآداب : ٢ م ، ١ ج ، ص ٧٠ .

يبين أن القطب هو الأصل الذى يستمد منه كل علم باطنى ، وكل وحى إلهى كما أنه المنبع الفياض بمعجزات الأنبياء السابقين فى وجودهم الزمانى على وجود محمد الرسول عليه السلام ، وبكرامات الأولياء وأهل الدعوة إلى طريق الحق ممن جاءوا بعده ؛ والقطبية بهذا الوجه لا تكاد تعدو ما يسميه ابن عربى « مشكاة خاتم الرسل » التى لها فى قلب كل إنسان كامل شعاع من النور ، وهذا الشعاع قد يكون لدى بعض الكاملين علماً باطنياً ، ووحياً إلهياً ، ومكاشفة قلبية ، وقد يكون لدى بعضهم الآخر قدرة على التصرف فى ظواهر الكون ؛ غير أن هذا الشعاع ليس إلا معجزة بالنسبة إلى الإنسان الكامل الظاهر بصورة نبي من الأنبياء المرسلين، وإلا كرامة بالنسبة إلى هذا الإنسان الكامل الظاهر بصورة وليّ من الأولياء الصالحين : فالمعجزة والكرامة على هذا النحو شعاعان من أشعة «مشكاة خاتم الرسل» كما يقول ابن عربى، وظهران من مظاهر « القطب » كما يقول ابن الفارض ، وكما سنتبين هذا كله فيما يلى ، بحيث نضع نظرية ابن الفارض فى القطبية فى موضعها اللائق بين النظريات الفلسفية والصوفية التى يمكن أن يكون بينها وبين نظرية شاعرنا أوجه شبه أو تقارب فى الفكرة الجوهرية أو فى التفصيلات المتفرعة على هذه الفكرة: فما لا شك فيه أن حديث ابن الفارض عن القطب وحقيقته ، ووصفه لآثاره فى الوجود وفى العلم والعمل ، فوق ما ينفيان من دعوى الدكتور عفيفى أن ابن عربى كان نسيج وحده بين الصوفية فى وضع نظرية فى القطبية ، فإنهما يذكراننا بنظريات وعقائد فلسفية وغير فلسفية ، بعضها إسلامى وبعضها الآخر غريب عن الإسلام كنظرية فيلون اليهودى والمسيحيين فى « الكلمة » ونظرية أفلوطين فى « الفيض » عامة ، وفيض النفوس الجزئية من النفس الكلية ، والأجسام الجزئية من الجسم الكلى خاصة ، وعقيدة الشيعة فى « النور المحمدى » وعقيدة الإسماعيلية الباطنية فى « الإمام المعصوم » : فكل أولئك نظريات وعقائد تتفق إلى حد ما ونظرية ابن الفارض فى القطبية ، التى تدور مثلها حول فكرة رئيسية واحدة ، هى أن الموجودات الروحية والمادية على السواء قد صدرت

عن حقيقة واحدة ، وفاضت من قوة واحدة ، كانت واسطة بينها وبين الوجود فكما أن للكلمة عند فيلون وفلاسفة المسيحيين ، وللعقل الأول عند أفلوطين ، وللنور المحمدي عند الشيعة ، وللإمام عند الإسماعيلية الباطنية وجوداً سابقاً على وجود الكائنات . فكذلك للقطب من حيث هو حقيقة محمدية عند ابن الفارض وجود متقدم على وجود المخلوقات ، بل على وجوده هو كني مبعوث ختمت به النبوة الظاهرة بصورة الرسالة وإنذار الناس وهدايتهم إلى الإسلام . ويتبين هذا كله من خلال التفصيلات التي نقدمها فيما يلي :

٥ - فابن الفارض يظهرنا في حديثه بلسان القطب ولسان الحائز لصحو الجمع . على أن الحقيقة المحمدية أزلية . وأقدم من الوجود كله ، ومنبع فياض بكل ما في عالم الغيب من أرواح ، وبكل ما في عالم الشهادة من صور وأشباح ، لولاها لما كان وجود أو شهود أو عهود . وهذا يعني أن هذه الحقيقة المحمدية هي المخلوق الأول الذي أبدعه الله ، أو هي الفيض الأول الذي فاض من ذات الله . والذي خاطبه الله في الأزل بقوله : « لولاك ما خلقت الخلق » والكائنات الروحية إنما تصدر عن باطن هذه الحقيقة ، في حين أن الكائنات المادية تفيض من ظاهرها . وإلى هذه المعاني كلها يشير ابن الفارض بقوله :

وروحى للأرواح روح وكل ما ترى حسناً في الكون من فيض طينتي ٣١٣

وبقوله :

ولا فسلك إلا ومن نور باطني به ملك يهدي الهدى بمشيقتي ٤٦٤
ولا فطر إلا حمل من فيض ظاهري به قطرة عنها السحاب سحبت ٤٦٥

وبقوله :

ولولاى لم يوجد وجود ولم يكن شهرد ولم تعهد عهد بلمة ٦٣٧
فلا حتى إلا عن حياتي حياته وطوع مرادى كل نفس مريدة ٦٣٨

ويذهب ابن الفارض أيضاً إلى أن الحقيقة المحمدية تظهر في عالم التركيب متجلية في الصور . كما تظهر في عالم العقل متجلية في المعاني ، وكما تظهر

أيضاً في كل مشاهدة كشفية تحصل في عالمي الملكوت والجيروت اللذين فوق عالمي المحسوس والمعقول ، واللذين تدق معرفتهما على الوهم ، وتجعل عن الفهم . وتكون من حظ الروح وحدها . وهو إنما يعنى بهذا أن كل ما تشتمل عليه عوالم الحس والعقل والروح ، ليس إلا تجليات تفصلية حادثة صادرة عن حقيقة جامعة لها ، مشتملة عليها هي حقيقة القطب الواحدة القديمة ، الفياضة بهذه التجليات ، كما يدك على ذلك قوله :

وفي عالم التركيب في كل صورة ظهرتُ بمعنى عنه بالحسن زينتي ٦٤٢
وفي كل معنى لم تُبَيِّنْه مظاهري تصوَّرتُ لا في صورة هيكلية
وفيما تراه الروح كشفَ فِرَاسَة خفيتُ عن المعنى المُعَنَّى بدقة ٦٤٤

٦- ونحن إذا أنعمنا النظر فيما يشبهه ابن الفارض هنا من المعاني التي تدل كلها على أن حقيقة القطب قديمة فياضة ، وجدنا أن بينها وبين بعض الأفكار الفلسفية اليهودية والمسيحية والأفلاطونية الجديدة كثيراً من أوجه الشبه :

فالفلسفة اليهودية القديمة تحدثنا بأن الله قال كلمته فكان العالم : أي أن العالم أثر صادر عن كلمة الله . وفلاسفة اليهود المتأثرون بالفلسفة اليونانية يصفون كلمة الله بأنها حافظة للكون ، مديرة له ، وبأنها مصدر الوحي والنبوة والشرائع : ففيلون اليهودي الإسكندري يذهب إلى أن العناية الإلهية لا تصل إلى العالم مباشرة ، بل عن طريق وسطاء ؛ وأن الوسيط الأول من هؤلاء الوسطاء هو « اللوغوس (Logos) أو « الكلمة » ، أو ابن الله ، أو الكاهن الأعظم الذي تليه الحكمة ، فأدم الأول ، فالملائكة ، فنفوس الله ، فالقوات الكثيرة . والذي يعنينا هنا هو أن نلاحظ أن تسمية ابن الفارض للحقيقة المحمدية باسم القطب ، تقرب من تسمية فيلون للكلمة باسم الكاهن الأعظم . وإن ما يقرره ابن الفارض من أنه لولا القطب لما كان وجود أو شهود أو عهود ، ومن أن محمداً القطب ، وإن كان ابناً لآدم من حيث الصورة العنصرية ، إلا أنه أب من حيث المعنى الروحي القديم (البيت ٦٣٠ من التائية الكبرى)

ومن أن القطب منبع فياض بكل حياة ، إنما يشير إلى ما قالته الفلسفة اليهودية القديمة من أن العالم أثر صادر عن كلمة الله ، وما قاله فلاسفة اليهود المتأثرون بالفلسفة اليونانية من أن كلمة الله هي منبع الوحي والنبوة والشرايع ، وما قاله فيلون اليهودي من أن آدم الأول إنما هو أثر من الآثار الصادرة عن الوسيط الأول أو الكاهن الأعظم .

٧- وقطبية ابن الفارض من حيث هي مبدأ للوجود ، ومنبع للشهود ، وأصل للعهود ، لولاها لما كان شيء من هذا كله ، تشبه «الكلمة» التي يصورها «إنجيل يوحنا» على أنها مبدأ الخلق الذي عنه وبه كل شيء وبغير هذه الكلمة لم يكن شيء ليكون : فهي المشتملة على الحياة ، والحياة هي نور الناس^(١) ، وهذا النور هو الذي كون به العالم^(٢) : فالكلمة المسيحية هي ابن الله وصورته ، والواسطة في خلق العالم ، والروح السارى في الكون ، المفيض للحياة والنور . وهي كذلك تظهر في أتباع المسيح ، وتمدهم بالعلم والمعرفة . ونحن إذا تدبرنا قطبية ابن الفارض والكلمة المسيحية ، ووازننا بينهما ، استخلصنا أن القطب الذي لولاه لما كان الوجود، شبيه بالكلمة التي كانت واسطة في خلق العالم ؛ وأن القطب الذي هو منبع الشهود (العلم الباطن والمكاشفة الروحية) وأصل العهود (المواثيق والشرايع) ، يشبه الكلمة من حيث هي ابن الله ، في أنه ظاهر بروحه في أتباعه ، يفيض عليهم كل علم ومعرفة . ولعل كل ما هنالك من فرق بين قطب ابن الفارض وبين كلمة المسيحية ، هو أن هذه تعنى بالكلمة كلمة الله التي تجسدت وتشخصت في المسيح ، في حين أن ابن الفارض يعنى بالقطب الحقيقة المحمدية أو النور المحمدي .

٨- ولا يقف الأمر في هذا التشابه عند هذا الحد ، بل هو يتجاوزه إلى نظرية الفيض عند أفلوطين : فقول ابن الفارض بأن روحه روح للأرواح ، وطيئته فياضة بكل ما هو حسن في الكون (البيت ٣١٣ من التائية الكبرى) ؛

(١) إنجيل يوحنا : الإصحاح الأول ، الآيات ١ - ٤ .

(٢) المرجع نفسه الإصحاح نفسه : الآية ١٠ .

وقوله بأن ما في العالم الباطن مستمد من باطن القطب ، وما في عالم الظاهر مستمد من ظاهره ، كل أولئك يذكرنا بنظرية أفلوطين التي تقرر أنه عن « الواحد » يصدر « العقل الأول » الذي هو صورة لهذا الواحد المطلق وأول فيض منه ، وأنه عن هذا العقل الأول تصدر « النفس الكلية » التي تصدر عنها الكائنات الروحية والمادية : فالقطب باعتباره عند ابن الفارض أول تعين فاضت منه الكائنات جميعاً ، سواء ما كان منها في عالم الباطن أم في عالم الظاهر ، يمكن أن يكون مقابلاً من هذه الناحية للعقل الأول هو في الأفلاطونية الجديدة أول فيض من الواحد . وما يعبر عنه ابن الفارض في البيت ٤٦٤ من تائيته الكبرى « بنور الباطن » يمكن أن يكون مقابلاً لما يسميه أفلوطين « بالنفس الكلية » كما أن ما يطلق عليه ابن الفارض . في البيت ٤٦٥ من القصيدة نفسها ، اسم « فيض الظاهر » وفي البيت ٣١٣ اسم « فيض الطينة » ، يمكن أن يكون مقابلاً لما يعرف في سلسلة فيوضات أفلوطين باسم « المادة غير المصورة » . ومن هنا يمكن أن تقابل بين مراتب الوجود عند ابن الفارض ، وبين سلسلة الفيوضات عند أفلوطين ، على الوجه التالي :

الذات الأحادية = الواحد ؛ القطب = العقل الأول ؛ روح القطب أو نور باطنه = النفس الكلية ، طينة القطب أو فيض ظاهره = المادة غير المصورة ؛ غير أنه ينبغي أن نلاحظ هنا أن روح القطب أو نور باطنه وطينته أو فيض ظاهره ليسا فيضين صادقين عن القطب ، كما هو الشأن في النفس الكلية والمادة غير المصورة فإنهما عند أفلوطين فيضان يصدر كل منهما عن الفيض الذي يتقدمه ؛ وإنما روح القطب وطينته هما عند ابن الفارض عين القطب وحقيقته : تفيض من الأولى الأرواح ، وتصدر عن الثانية الصور والأشباح .

ومن هنا نتبين أن منزلة القطب الفارضي من الذات الإلهية ، ومن الكائنات الروحية والمادية ، هي منزلة العقل الأول الأفلوطيني من الواحد وبما تحت هذا العقل من الفيوضات الأخرى ، لاسيما أن القطب الفارضي بحكم كونه أول مخلوق صدر عن الذات الإلهية مباشرة ، يشبه شهاً قوياً العقل الأول الأفلوطيني في أنه أول فيض صدر عن الواحد .

٩ - وإذا كان القطب أو الروح المحمدي من حيث هو حقيقة كلية جامعة قديماً ، وكان وجوده أقدم من وجود العالم الذي ليست الكائنات فيه إلا تفصيلات لهذه الحقيقة الكلية الجامعة ، فقد كان طبيعياً أن يصور لنا ابن الفارض ما كان عليه العالم في حالته الأولى أي: حين كانت حقائقه ووجوداته مجتمعة في حقيقة القطب . وقبل أن تخرج هذه الحقائق والوجودات من التعين الأول الجامع لها ، إلى التعينات المتعددة التي تظهر فيها ، وتعين بها تعيناً جزئياً بعد أن كان كلياً . ولحق أن ابن الفارض قد قدم لنا في هذا الصدد كلاماً أقل ما يوصف به أنه أدنى ما يكون إلى نظرية في الفلسفة الكونية منه إلى كلام الصوفية المتحدثين بلسان الذوق والوجد : فالقطب أو الروح المحمدي كان عند ابن الفارض مطبوعاً على العلم ، أي أنه كان عالماً بحقائق الأشياء التي في « عالم الذر » . حين كان متحداً بالروح الأعظم ؛ وإن القطب قد اختص بهذا العلم فعرف كل شيء في عالم الأمر ، في حين أن غيره من الأرواح لم تعرف عنه شيئاً . وانظر إلى قوله في هذا البيت :

فذر لي ما قبل الظهور عرفته خصوصاً وبني لم تدر في الذر رفقتي^(١) ٣١٤
لتبين أن القطب هنا كان عالماً بالأرواح في عالم الأمر قبل أن تتعين هذه الأرواح في عالم الذر ؛ وأن الحقيقة الروحية لهذا القطب كانت جماعاً لتعينات الحقائق الروحية الأخرى؛ وأنه عبارة عن وحدة كلية ، وروح جامع لكل الأرواح الجزئية الأخرى . وهذا ينسب عليه أن يكون القطب مطلقاً عن كل قيد ، مترفعاً على كل حد ، إليه تتجه كل الجهات ، وفيه تلتقي جميع الاتجاهات . وانظر إلى قول ابن الفارض في هذين البيتين :

ومن كان فوق التحت والفوق تحتته إلى وجهه الهادي عنت كل وجهة ٤٦٨
فصحت الثرى فوق الأثير لرتق ما فتقت وفتق الرتق ظاهر سنتي ٤٦٩
لتبين منزلة القطب من العالم . وأي فرق بين حقيقة هذا القطب الجامعة

(١) أراد بالذرتعينات الأرواح الإنسانية في عالم الخلق بعد بروزهم من الأمر ، ولم تكن الأرواح قبل ذلك عارفة إلا روح الأرواح الذي هو قطب الأنطاب ، فإنه عارف بسوايق الأمور ونحواتها في عالم الأمر قبل الظهور في عالم الخلق (كشف الوجوه الثمر : ج ٢ ، ص ٤ - ٥)

القديمة وبين جهات العالم المفصّلة له تفصيلاً حادثاً . هذا من جهة ، ولتبين من جهة أخرى أن ابن الفارض إنما يقدم لنا ، في هذين البيتين ، النظرية الإسلامية الواردة في القرآن عن خلق العالم ، وحالته التي كان عليها في البدء . وأى فرق بين هذه الحالة وبين حالته التي أصبح عليها بعد ذلك ؛ فعند شاعرنا أن ما فوق الأثير عين ما تحت الثرى ، أى أن كل ما في الكون من أجرام سماوية وأرضية ، وما بين السموات والأرض ، كان في البدء يؤلف وحدة جامعة لا فرق فيها بين الفوق والتحت ؛ وهذه الحالة التي كان عليها العالم في بادئ أمره . هي حالة الجمعية في حقيقة القطب وروحه ، وهي التي يعبر عنها ابن الفارض بلفظة «الرتق» وقد ظل العالم على هذه الحال من الرتق الذي تنتق معه الجهات وتلتق فيه الأضداد ، حتى خرج إلى حالة التفصيل ، وهي التي يعبر عنها ابن الفارض بلفظ «الفتق» . ففتقت السموات والأرض بعد الرتق ، وفصلت الجهات بعد الإجمال ، وفرقت الأضداد بعد الاجتماع . وظاهر هنا أن ابن الفارض يشير إلى قوله تعالى : «أو لم يسر الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقاً ففقتنهما هُمّا» ، وهو ما ذهب المفسرون في تفسيره إلى أن السموات والأرض كانتا شيئاً واحداً يوم خلقهما الله ، ثم فتقهما بالهواء الذي جعل بينهما ؛ وإلى أن السموات كانت سماء واحدة ففتقها الله إلى سبع سموات ، وأن الأرض كانت أرضاً واحدة ففتقها الله إلى سبع أرضين . والغرض الذي يرى إليه ابن الفارض من إظهارنا على انتقال العالم من حالة الرتق إلى حالة الفتق ، هو إثبات العلاقة بين القطب باعتباره أقدم مخلوق خلقه الله ؛ وبين العالم باعتباره حقيقة مشتملا عليها في حقيقة هذا القطب بادئ الأمر ، وباعتباره كائنات حادثة وصوراً متعددة بعد ذلك . ومن هنا يمكن أن يقال معه إن العالم ، وقد انطوت حقائقه واندرجت في حقيقة القطب كان في حالة الرتق ؛ فلما فصلت هذه الحقائق وبرزت . وتنوعت مظاهرها وتعينت ، خرج العالم من حالة الرتق إلى حالة الفتق : فكأنه يريد أن يقول إن باطن القطب يقابله في القدم الرتق ، في حين أن ظاهره يقابله في الحدوث الفتق .

وإذا كان العالم على ما أباّن ابن الفارض من الرتق أو الوحدة الجامعة التي

تقابل باطن القطب ؛ فقد أظهرنا الشاعر على طائفة من الأصناف التي نبيين من خلالها ما كان عليه العالم في حالته الأولى :

١- فقد كان العالم ولا جهات فيه ، لأن الجهة تستازم الأين ، والأين

يقتضى التشتت والفرقة :

ولاشبُهةٌ والجمع عَيْنٌ تَيَقَّنُ ولا جهةٌ والأينُ بينَ تشْتِي ٤٧٠

٢- وكان العالم وليس فيه أزمنة معدودة ، ولا مدد محدودة ، لأن المدة

حد ، والحد مؤد إلى الشرك :

ولا عِدَّةٌ والعِدُّ كالحِدِّ قاطعٌ ولا مُدَّةٌ والحِدُّ شِرْكٌ مُؤَقَّتٌ ٤٧١

٣- وكان العالم وليس فيه مع الله ند ، إذ من شأن الند أن يخالف نده ،

وينقض ما عقده ؛ كما أنه كان وليس فيه لله ضد ، إذ من شأن الضد أن

يجعل إلى جانب الله إلهاً آخر قد يخلق خلقاً آخر مختلفاً عن الخلق الذي خلقه

الإله الحقيقي :

ولاندٌ في الدارين يقضى بنقضٍ ما بنيتُ ويمضى أمرُهُ حَكَمَ لِأمرتي ٤٧٢

ولا ضدٌ في الكونين والخلقُ ماترى بهم للتساوى من تفاوتِ خِلقتي ٤٧٣

وهكذا نبين مع ابن الفارض أية صورة كان عليها العالم عند ما كان منظوياً

في هذه الحقيقة الكلية وهي حقيقة القطب التي كانت قبل أن يكون أى تعين :

وحدة في الزمان ، ووحدة في المكان ، ووحدة في الألوهية ، ووحدة في الحقيقة

الكلية . وهذه الوحدة الجامعة للأزمنة المحدودة ، المستوعبة للأمكنة المحدودة ،

المستهلكة لغير ذلك من ألوان التعينات ، هي أخص خصائص ذلك التعين

الأول الذي أبدعه الله منذ الأزل ، وأجمل فيه كل التعينات الجزئية ، ثم فصلها

منه بعد ذلك ، فكان ما كان مما يعد ويحد ، وبما له ند وضد .

١٠- والقطب الذي هو أقدم من وجود العالم ، وأصل في تعيناته ،

هو كذلك منبع العلم ومفيض العرفان . وقد سبقت الإشارة إلى أن محمداً

من حيث هو قطب أو حقيقة قد عرف الذر وهو تعينات الأرواح الإنسانية ،

وأن معرفته به قديمة قدم حقيقته وروحه ، أى أنها كانت قبل أن يبرز هذا الذر من عالم الأمر إلى عالم الخلق . ومن هنا نرى ابن الفارض يتسامى بقطبته من حيث العلم ، فينبى عن وصف القطب بالعارف ، أو نعته بأى نعت أو لقب أو كنية ، إذ أن هذا كله إن صح بالقياس إلى أتباعه ، فإنه لا يصح بالقياس إليه وهو ما هو من علو وكمال وجمعية ، لاسيما أن أحداً من أتباع هذا القطب لو سئل عن معنى من المعانى ، لأتى فى إجابته بما يجلب عن الوهم ويدق على الفهم ، وهو فى هذا إنما يصدر عن أصل الفطرة المحمدية ، ومنبع علمها ، ويبنى ثمر العرفان من فرع الفطنة المحمدية ، كما يدل على ذلك قول ابن الفارض فى الأبيات التالية :

وَأَلِّغِ الْكُنْىَ عَنِّى وَلَا تَلْغُ الْكِنَا	بِهَاتَا فِهَى مِىنْ أَثَارِ صَيْغَةِ صَنَعْتِى ٣١٦
وَعَنْ لِقْبَى بِالْعَارِفِ ارْجِعْ فَإِنْ تَرَا	تَسَابُرَ بِالْأَلْقَابِ فِي الذِّكْرِ تَمَقَّتْ
فَأصْغَرُ أَتْبَاعِى عَلَى عَيْنِ قَلْبِهِ	عَرَائِسُ أَبْكَارِ الْمَعَارِفِ زُفَّتْ
جَنَى ثَمَرَ الْعِرْفَانِ مِنْ فَرْعِ فِطْنَةٍ	زَكَابَاتِ تَبَاعِى وَهُوَ مِنْ أَصْلِ فِطْرَتِى
فَإِنْ سِيلَ عَنْ مَعْنَى أَى بَغْرَائِبِ	عَنِ الْفَهْمِ جَلَّتْ بِلْ عَنْ الْوَهْمِ دَقَّتْ ٣٢٠

وهنا يتشابه ابن الفارض وابن عربى : فكما أن القطب عند ابن الفارض هو الذى تفيض فطرته بكل وجود ، وتفيض فطنته بكل علم ، فكذلك ابن عربى يرى « أن كل نبي من لدن آدم إلى آخر نبي ، ما منهم أحد يأخذ إلا من مشكاة خاتم النبیین ، وإن تأخرت طبيئته فى الوجود ، فإنه بحقيقته موجود » . (١)

وما يقال عن العلم ، يقال عن الحب : فكل من العلم والحب متفقان فى أنهما صادران عن القطب ، مطبوعان فيه . وليس أدل على ذلك مما يذهب إليه ابن الفارض من أن كل ما أودع فى الذر (تعينات الأرواح الإنسانية) من الحب إنما هو فيض من هذا الحب القديم الذى استوعبه القطب فى عالم الأمر ، وظهر عنه فى عالم الذر ، وعبر عنه الشاعر « بالولاء » فى قوله :

فِعْنَى بَدَا فِي الذَّرِّ فِي الْوَلَاوَى لِبَانِ تُدِيَّ الْجَمْعِ مَنِ دَرَّتْ ٥٠٣

١١ - وإذا كان الروح المحمدي عند ابن الفارض سابقاً على الوجود ،
 وفياضاً بالعلم والحب ، وجامعاً لكل الحقائق ، فقد رتب شاعرنا على ذلك
 نتائج لها قيمها من حيث العلاقة بين هذا الروح المحمدي وبين الأنبياء
 السابقين على محمد النبي ، والخلفاء والأولياء اللاحقين به ؛ فمحمد النبي ،
 إن كان من حيث الصورة العنصرية ابناً لآدم ، وإنه من حيث الروح أو المعنى
 أب له ، متقدم عليه وعلى أفراد الأنبياء الذين ليسوا في الحقيقة إلا فروعاً
 لأصل واحد ، وظاهر لحقيقة واحدة هي الحقيقة المحمدية التي اشتملت اشتمالاً
 كلياً على هذه الأفراد الجزئية ، كما يشتمل اللوح المحفوظ على العناصر البسيطة
 قبل تركيبها . وهؤلاء الأنبياء لا يصدرن فيما دعوا إليه من الحق ، وما أوضحوا
 من الشرائع ، وما جرى على أيديهم من المعجزات ، إلا عن هذا الروح
 المحمدي الساري فيهم ، الممد لهم ، المتجلي على كل منهم بصورة معينة من
 صور الكمال أو بمعجزة خاصة من خوارق العادات ؛ فهم في هذا كله
 إنما يهبون نهجه ، ولا يتجاوزون مواطى خطوه . وما يقال عن الأنبياء المتقدمين
 على محمد النبي ، المتأخرين عن الروح المحمدي ، أخرى بأن يقال عن الداعين
 إلى الحق من الخلفاء والعلماء والأولياء الذين هم متأخرون بطبيعة وجودهم
 الزماني ، سواء عن وجود الروح المحمدي أم عن وجود محمد النبي ، فهؤلاء
 جميعاً لم يخرجوا في دعوتهم عن دائرته ، ولم يحاجوا الملاحدين بغير حجته .
 وإلى هذا كله يشير ابن الفارض بقوله :

وإني وإن كنت ابن آدم صورةً
 ونفسي على حجر التَّجَلَّى برشدها
 وفي المهد حيزي الأنبياء وفي عننا
 وقبل فصالي دون تكليف ظاهري
 فهم والألى قالوا بقولهم على
 فيمن الدُّعَاة السابقين إلى في
 ولا تحسبن الأمر عنى خارجاً
 فلي فيه معنَى شاهدٌ بأبوء تي ٦٣٠
 تجلَّتْ وفي حجر التَّجَلَّى تربت
 صرى لوحي المحفوظ والفتح سورتي
 ختمت بشرعي الموضحى كل شرعة
 صراطى لم يعدوا مواطى مشيتي
 يميني ويسر اللاحقين بيسرتي
 فما ساد إلا داخلٌ في عبودتي ٦٣٦

وينبئ على هذا أن تكون منزلة نبوة محمد كمنزلة نبوة نبي آخر من الروح المحمدي أو المعنى المحمدي ؛ إلا أن محمداً النبي يفضل غيره من الأنبياء في أنه كان رسلاً من نفسه أى من ذاته القديمة الجامعة . إلى نفسه باعتباره نبياً رسلاً ، في حين أن غيره من الأنبياء كان صادراً عن ذات أخرى غير ذواتهم ، وهى هذا الروح المحمدي القديم الجامع . وبعبارة أخرى يقال مع ابن الفارض إن محمداً النبي كان رسلاً مبعوثاً من نفسه باعتباره معنى كلياً وروحاً جامعاً ، إلى نفسه باعتباره صورة عنصرية معينة ظاهرة بمظهر من مظاهر الكمال وهو النبوة ، كما يشير إلى هذا المعنى الحديث القائل : « كنت نبياً بين الماء والطين » والذي يضمه ابن الفارض هذين البيتين :

ومن عهدِ عهدى قبلَ عصرِ عناصرى إلى دارِ بعثِ قبلِ إنذارِ بعتهِ ٤٥٩
إلى رسولا كنتُ منى رسلاً وذاتى بآياتى على استدلت ٤٦٠

١٢ - هذه هى الفكرة الفارضية عن علاقة الروح المحمدي بمن تقدم على محمد النبي من الأنبياء ، يمكن أن نتبينها في وضوح إذا لاحظنا مع الشاعر الصوفي تفاصيلها التى أبان فيها عن حقيقة المعجزات وجوهر الشرائع . فكل أثر من آثار الكمال الظاهر على يد نبي من الأنبياء بصورة معجزة من المعجزات ، إنما هو فى الحقيقة ناشئ عن سريان أثر من آثار الروح المحمدي الذى جمع منذ القدم أرواح الأنبياء وأشباحهم ؛ فالمعجزات التى ظهرت على أيدي نوح وسليمان وإبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام ، ليست فى الحقيقة إلا تفصيلات لهذا الكمال المطلق الذى انطوى عليه الروح المحمدي . وأفاض أسرارها على هؤلاء الأنبياء نبياً بعد نبي . حتى كانت نبوة محمد نفسه فحتم بها على هذه النبوات وعلى ما صدر عن أصحابها من معجزات (١) كما يدل على ذلك قول ابن الفارض فى هذا البيت :

وجاء بأسرار الجميع مُقيضُها علينا لهم ختما على حين فتره ٦١٤

(١) انظر تفصيل هذه المعجزات فى الآيات ٦٠١ - ٦١٣ من (الثانية الكبرى)

ومعنى هذا بعبارة أخرى من عبارات ابن الفارض نفسه هو أن جميع الأنبياء السابقين على محمد الرسول عليه الصلاة والسلام ، لم يكونوا في أقوامهم إلا دعاة بما دعا إليه مفيض أسرار المعجزات عليهم وهو الروح المحمدى ؛ فكل نبي من لدن آدم إلى محمد لم يخرج في دعوته عن تبعيته للروح المحمدى ، مثلهم في ذلك كمثل الذين جاءوا بعد محمد النبي من أهل الحق، ودعوا إلى الله عن تبعيتهم له تبعية زمانية ظاهرة بصور متعاقبة . ولعل كل ما هنالك من فرق بين الأنبياء السابقين على خاتمهم ، وبين اللاحقين به من دعاة الحق ، هو أن الأنبياء السابقين يُسَمَّونَ رسلا، إذ أُرسِلَ كل منهم ليدعوا قومه إلى الحق ، في حين أن من أتى بعد محمد الرسول لا يسمى رسولا أو نبياً ، ولكنه عالم له منزلة النبي أو الرسول الذي كان قبل بعثة محمد عليه الصلاة والسلام ، أو عارف من هؤلاء الذين يأخذون أنفسهم بالعزيمة ويعرفون باسم « أولى العزم » ، لاسيما أن النبوة أو الرسالة قد ختمت بمحمد ، فلا محل بعد ذلك لنبي أو رسول . وانظر إلى ما يقوله ابن الفارض عن دعاة الحق في هذه الأبيات :

وما منهم إلا وقد كان داعياً به قومه للحق عن تبعية ٦١٥

فاعلمنا منهم نبيّ ومنّ دعا إلى الحق منّا قام بالرسلية

وعارفنا في وقتنا الأحمدى من أولى العزم منهم آخذٌ بالعزيمة ٦١٧

لترى أنه يقسم أفراد الإنسان الكامل ، المستبدين كالمهم في العلم والعمل من روح الأرواح وقطب الأقطاب ، إلى ثلاثة أقسام : (١) نبي مرسل ، وهو من جاء إلى قوم من الأقسام برسالة قبل خاتم الأنبياء . (٢) عالم كالنبي ، وهو من دعا إلى الحق بعد خاتم الأنبياء ، وكان في دعوته أشبه بالرسول . (٣) عارف أو ولي ، وهو من هذب نفسه ، وأخذها بالرياضة والاستقامة ، حتى أصبح أعرف بالله ، وأقدر على التصرف ممن لم تكمل نفوسهم .

ومثل هذا العارف كمثل العالم في أن ظهور كل منهما بعد خاتم الأنبياء . ويشترك الأنبياء والعلماء والعارفون في المصدر الأول الذي يتلقى عنه الأنبياء وحبيهم ، والعلماء عندهم ، والعارفون معرفتهم . ولهذا كانوا جميعاً شخصية واحدة

من حيث الحقيقة ، وشخصيات متعددة من حيث ظهور فريق منهم بصورة النبي ، وفريق آخر بصورة العالم ، وفريق ثالث بصورة العارف . وبعبارة أخرى يقال مع ابن الفارض إن الأفراد الكاملين ، على اختلاف صورهم ، وتعدد أشخاصهم الحادثة ، قد ورثوا كمال العلم والعمل عن الروح المحمدي ، إلا أن علماء الأمة المحمدية يمتازون بأنهم في مرتبة هي أدنى ماتكون إلى مرتبة الأنبياء ، كما يدل على ذلك قول ابن الفارض في البيت التالي :

فعلما منهم نبيٌّ ومن دَعَا إلى الحق منّا قام بالرسلية ٦١٦

وهنا يقرب ابن الفارض من ابن عربي فيما يراه هذا الأخير من أنه إذا ورث ولي من الأولياء علم الباطن عن نبي من الأنبياء مثل موسى وعيسى عليهما السلام ، فإنه لا يرث هذا العلم مباشرة ، بل بواسطة « النور المحمدي » ، الأمر الذي من أجله يقول ابن عربي إن الولاية المحمدية تشبه النبوة ، ويستدل عليه بالأثر القائل : « علماء أمتي كأنبياء نبي إسرائيل » لأن كلا من النبي والولي المحمدي يستمد علمه من منبع واحد هو هذا النور المحمدي . وقد أشار ابن الفارض إلى ذلك الأثر في البيت المثبت آنفاً ، كما استدل به ابن عربي .

ومثل الشرائع المختلفة في أصلها الذي صدرت عنه ، كذلك الأنبياء المتعاقبين في المنبع الذي استمدوا منه : فابن الفارض يرى أنه ليس ثمة فرق بين شريعة محمد وبين شريعة غيره من الأنبياء ؛ وذلك لأن هؤلاء الأنبياء إنما استقوا شرائعهم من شريعة محمد، وساروا على نهجه . وبيان ذلك هو أن الحقيقة المحمدية ، بحكم كونها أصلاً في كل شيء ، وسراً لكل وجود ، ومنبعاً فياضاً بكل علم ووحى ومعرفة ، فهي قد ظهرت في الأجيال المتعاقبة وعلى أيدي الأنبياء المتعاقدين ، بصور مختلفة تمثلت فيما دعا إليه هؤلاء الأنبياء من أديان ، وما أتوا به من شرائع ؛ والحقيقة أن جميع هذه الأديان والشرائع مردود إلى أصله الواحد في الروح المحمدي ، لاسيما أن محمداً حين كان حقيقة أزلية وروحاً قديماً ، قد ختم بشريعته كل الشرائع ، وإلى هذا كله يشير ابن الفارض

بقوله في الآيات التالية :

وفي المهدي حزبي الأنبياء وفي عنتنا
وقبل فصالي دون تكليف ظاهري
فهم والأئي قالوا بقولهم على
فُيْمَن الدُّعَاة السابقين إلى في
ولا تحسبن الأمر عنتي خارجاً
صري لروحى المحفوظ والفتح سورتي ٦٣٢
ختمت بشرعى الموضحى كل شرعة
صراطى لم يعدوا مواطئ مشيتى
يميني ويسر اللاحقين بييسرتى
فا ساد إلا داخل في عبودتى ٦٣٦

وهنا يتشابه ابن الفارض وابن عربى مرة أخرى : فقد ذهب هذا الأخير
في توضيح الفكرة التي تثبت أصلاً واحداً للشرائع المختلفة ، إلى أن جميع
الأنبياء نواب محمد ، واستدل على ذلك بقول النبي عليه الصلاة والسلام :
« لو كان موسى وعيسى حين ما وسعهما إلا اتباعي » ؛ وذهب أيضاً إلى
أنه لو كان صلى الله عليه وسلم موجوداً بجسمه من لدن آدم إلى زمان وجوده ، لكان
جميع بني آدم تحت شريعته حسناً ، فجميع شرائع الأنبياء هي بالحقيقة
شرعه صلى الله عليه وسلم ؛ وانتهى إلى أن الله قد ختم بشرع محمد جميع
الشرائع ، فلا رسول بعده يشرع ، ولا نبي بعده يرسل بشرع يتعبد به ،
إنما يتعبد الناس بشريعة محمد إلى يوم القيامة (١) . وظاهر هنا أن كلاً من
ابن الفارض وابن عربى فكرة واحدة تلتخص في أن تعدد الأنبياء ، وتباين
الشرائع ، ليس إلا من حيث الصورة الظاهرة والشكل الخارجى ، فأما
من حيث الحقيقة والجوهر فكل الأنبياء واحد ، وكل الشرائع واحدة ، لأنه ليس
هناك إلا نبي واحد وشريعة واحدة على الحقيقة ؛ وهذا النبي الواحد هو محمد
كما أن هذه الشريعة الواحدة هي شريعته التي ختم بها الله جميع الشرائع على
حد تعبير ابن عربى . وختم بها محمد هذه الشرائع قبل فصاله دون تكليف
ظاهره على حد تعبير ابن الفارض (٢) .

(١) اليواقيت والجواهر : ج ٢ ، ص ٢٢ و ٣٧ .

(٢) يعنى بذلك أن محمداً ختم بشرعه الشرائع قبل فطامة ويلوغه حد التمييز من حيث الصورة
وقبل أن يكلف ظاهره بالحدود والأحكام .

١٣ - وإذا كان ذلك كذلك ، وكان أفراد الإنسان الكامل إما أنبياء أو علماء أو أولياء ، وكانت معجزات الأنبياء مظاهر معينة للكمال المطلق في الروح المحمدي ، كما سبق بيان ذلك ، فقد كان أكثر ملائمة لطبيعة الأشياء أن تكون كرامات الخلفاء والأولياء اللاحقين بمحمد النبي ، مستمدة من فيض ذلك الكمال المطلق : فنصرة أبي بكر للإسلام بقتال آل حنيفة الذين أضلهم مسيادة الكذاب ، ومكاشفة عمر وهو في المدينة بحال سارية وهو في نهاوند ، وتمكن الإيمان من قلب عثمان ، وأخذة نفسه بالعزم والثبات واشتغاله بتلاوة القرآن الكريم مع ما أخذ به الجناة من عنف وشدة عند قتله . وعلم على الذي أوضح به المشكل ، والذي تلقاه بالوصية عن محمد . كل أولئك آثار من آثار ذلك الكمال المطلق الذي ورثه الخلفاء الراشدون عن الروح المحمدي فضلاً عن محمد النبي ، وصور من فيضه الذي تجلي في كل واحد منهم ، بجهاد رائع ، أو كشف باطن ، أو علم ظاهر ، أو عمل نافع^(١) .

على أن ابن الفارض ، وإن كان يسوى بين الخلفاء الأربعة من حيث إن ما صدر عنهم من الكرامات ليس إلا كمالات مستقاة من منبع واحد ، إلا أن لسمياً يقوله عن علي[ؑ] من أنه أوضح المشكل بعلمه الذي ناله بالوصية . قيمة خاصة :

وأوضح بالتأويل ما كان مشكلاً علي[ؑ] بعلم ناله بالوصية ٦٢٤ فهو هنا يقرر : أو يشير على أقل تقدير ، إلى ما تعتقده الشيعة في إمامة علي وخلافته ، وهو أن النبي عليه الصلاة والسلام جعل من علي وصية وقائماً مقامه بقوله « من كنت مولاه فعلي[ؑ] مولاه » ؛ وأن علياً كرم الله وجهه قال : « وأوصاني النبي على اختياري لأمتي ، رضاً منه بحكمي . وأوجب لي ولايته عليكم رسول الله يوم غدير خم »^(٢) ومع هذا فإن ابن الفارض لا يميز علياً من بقية الخلفاء ؛ بل إن شأنه عنده كشأنهم في أنهم جميعاً مشتركون

(١) انظر الآيات ٦١٨ - ٦٢٤ من التائية الكبرى .

(٢) غدير خم : ماء على منزل بالمدينة في طريق يقال لها « طريق المشاة إلى مكة » . راجع ما يمتلئ بعقيدة الشيعة في علي وإمامته في « الملل والنحل » ، للشهرستاني ، على هامش (الفصل في الملل والنحل) لابن حزم . : القاهرة سنة ١٣٤٧ هـ ، ج ١ ص ١٥١ .

في كمال واحد ، ومورثون لثراث محمدى واحد، ولا يكاد يختلف أحدهم عن الآخر إلا في المظهر الذى تعين به ذلك الكمال ، والجزء الذى اختص به هذا الخليفة أو ذاك من هذا التراث : فكلهم كالنجوم كما يقول عليه الصلاة والسلام « أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » ، وكما يضمن ابن الفارض هذا الحديث فيقول :

وسائرهم مثل النجوم من اقتدى بأبيهم منه اهتدى بالنصيحة ٦٢٥

ولا يقف الأمر عند حد الخلفاء الذين عاصروا النبي ورأوه ، بل يتجاوزهم إلى طبقة الأولياء الذين إن لم يعاصروا النبي أو يروه ، فإنهم متصلون به اتصالاً روحياً ، قريبون منه قرباً معنوياً ، أى أنهم إخوة للنبي من حيث الصورة المعينة الظاهرة فيه باعتباره نبياً ، والظاهرة في كل منهم باعتبارهم أولياء ، ومن حيث يشتركون معه في ذلك الأصل الواحد الذى صدرت عنه صورته كنبى ، وصورهم كأولياء ، وهو الروح المحمدى . ومثل أخوتهم له من هذه الناحية الصورية الحادثة ، كمثل أبوته لهم من الناحية المعنوية أو الروحية ؛ فإن قرب الأولياء من محمد المعنى الأولى القديم ، واشتياق محمد النبي الحادث إلى صور الأولياء ، متشابهان كما يشير ابن الفارض إلى ذلك بقوله :

وللأولياء المؤمنين به ولم يروه اجتنا قُربٍ لقرب الأخوة ٦٢٦

وقربهم معنى له كاشتياقه لهم صورة فاعجب لحضرة غيبة ٦٢٧

١٤ - وهكذا يتضح أن لابن الفارض نظرية في الحقيقة المحمدية وأن هذه

(١) يقول ابن الفارض إن قرب الأولياء من النبي باعتبار المعنى ، كاشتياقه إلى الأولياء باعتبار الصورة ؛ وإن هذا من العجائب ؛ ووجه العجب هو أن القرب لا يكون إلا في الحضور ، والشوق لا يكون إلا في الغيبة ، ويشترط فيهما وجود شخصين يقرب أحدهما من الآخر ، ويشتاق أحدهما إلى الآخر : فأما أن يكون الشخص الواحد حاضراً وغائباً معاً ، يقرب منه غيره ، ويشتاق هو إلى غيره ، فذلك وجه العجب ، لأن معناه أن الشخص الواحد هو الحاضر مع نفسه ، القريب في الأولى من نفسه ، المشتاق في الثانية إلى نفسه ؛ وهذا هو ما يعنيه ابن الفارض من أن محمداً عليه السلام حين يظهر الشوق إلى الأولياء فإنما يظهر شوقه إلى نفسه من حيث غيبه الغالب عليهم حكمه ، الظاهر فيهم أثره . (منتهى المدارك : ج ٢ ص ١٤٥ - ١٤٦) .

النظرية تنهى إلى إثبات أن الروح المحمدي أو محمداً المعنى أو القطب ،
 قديم أزلي ، سبق وجوده كل الموجودات ، وتقدمت حقيقته على كل الأنبياء
 والخلفاء والأولياء ، وأفاض من نور باطنه على أولئك وهؤلاء ، فظهر ما ظهر
 على أيدي الأنبياء من المعجزات ، وعلى أيدي الخلفاء والأولياء من الكرامات .
 ونحن إذا تأملنا هذه الأفكار ، وجدنا أن لها نظيراً عند الإسماعيلية والحلاج
 والأب كليمان (Clément) الإسكندري ، بل في الديانة الزرادشتية التي هي
 أسبق في ظهورها من المسيحية والإسلام :

١ - فالإسماعيلية يقولون إن القديم هو أمر الله وكامته ، والمحدث خلقه
 وفطرته : أبدع بالأمر « العقل الأول » الذي هو تام بالفعل ، ثم بتوسطه أبدع
 النفس الثاني الذي هو غير تام ؛ وما كان في العالم العلوي عقلاً ونفساً كلياً .
 وجب أن يكون في هذا العالم عقلاً شخصياً ، حكمه هو حكم الشخص الكامل
 البالغ ، وهو ما يعرف باسم « الناطق » وهو النبي ^(١) . وابن الفارض يقول
 إن الروح المحمدي قديم أزلي ، جمع في حقيقته الكلية حقائق الأنبياء التي تفرعت
 منه فظهرت بعد ذلك بصور الأنبياء المتعاقبين في الأزمنة المختلفة . وهذا يعني
 أن الروح المحمدي يشبه العقل الأول في قدمه وكنيته ، وفي أن كلاهما كان
 واسطة بين الله والعالم في الخلق ؛ ويعني أيضاً أن ظهور المحمدي أو القطب
 الفارضي بصورة نبي من الأنبياء ، يشبه تشخص العقل الأول الإسماعيلي
 في ناطق من النطقاء .

٢ - ويقول الحلاج في « طاسين السراج » ، وهو القسم الذي أفرده من
 كتابه « الطواسين » لبيان حقيقة النور المحمدي : « ليس في الأنوار نور
 أنور وأظهر وأقدم من التمام ، سوى نور صاحب الكرم (محمد) ، همته
 سبقت المهيم ، ووجوده سبق العدم ، واسمه سبق القلم ، لأنه كان قبل الأمم ^(٢) » .

(١) الملل والنحل للشهرستاني ، على هامش الفصل في الملل والنحل لابن حزم ، القاهرة

سنة ١٣٤٧ هـ : ج ٢ ، ص ٢٦ - ٢٧ .

Kitab Al Tawasin : p. 11.

(٢)

فتور محمد ، في نظر الحلاج ، هو ذلك الدور الأزلي القديم الذي تنبعث منه أنوار جميع أصحاب المهتم من الأنبياء والأولياء؛ وهو من هذه الناحية أظهر وأنور وأقدم من نور الأنبياء على الإطلاق . وهذا هو ما يثبتته ابن الفارض لروح محمد من سبق معناه على كل الأنبياء ، واستقاء هؤلاء الأنبياء شرائعهم من شريعته .

٣ - ويقول الأب كليمان الإسكندر إنه « ليس في الوجود إلا نبي واحد ، وهو الإنسان الذي خلقه الله على صورته ، والذي يحمل فيه روح القدس ، والذي يظهر منذ الأزل في صورة جديدة في كل زمان » (١) ، وهذا لا يكاد يختلف عما يقوله ابن الفارض من أن حقيقة محمد قد وجدت منذ الأزل ، واجتمعت فيها حقائق إخوته من الأنبياء الذين تعاقب وجودهم الزمني ، إلا في أن كليمان كان يعتقد الحلول الذي هو عقيدة مسيحية ، في حين أن ابن الفارض ، كان يرفض الحلول ، وينزه عقيدته عنه ، كما بينا ذلك في موضعه من الفصل السابق (٢) .

٤ - على أننا نستطيع أن نرد ما قاله ابن الفارض في قدم الروح المحمدي وجمعيته ، وما قالته الإسماعيلية في قدم العقل الأول وكنيته ، وما قاله الحلاج في سبق وجود النور المحمدي، وما قاله كليمان الإسكندري في وجود نبي واحد على الحقيقة ، إلى مصدر زرادشتي هو أقدم عهداً من هذه الأفكار كلها : فقد ورد في أحد كتب الديانة الزرادشتية وهو « زندأفستا » أن الصنوي والولي والكلمة الذكية ، كل أولئك كان قبل أن تكون السماء والماء والأرض والأنعام والأشجار والنار (٣) . وهذا يعني أن « هرمز » وهو إله الخير في هذه الديانة ، لم يخلق الأشياء الروحية والمادية التي يتألف منها الكون خلقاً مباشراً ، وإنما هو قد خلقها بواسطة الكلمة الإلهية . وواضح هنا ما يوجد من أوجه الشبه بين

(١) اقتبس الدكتور أبوالمعالي عفيفي في بحثه عن « نظريات الإسلاميين في الكلمة » - مجلة كلمة الآداب ، ٢٠٢٠ ، ج ١ ، ١٩٣٤ م : ص ٤٧ .

(٢) انظر الفصل السابق من هذا البحث :

Zend-Avesta, trad. Anquetil. p, 38, 53.

(٣)

هذه العقيدة الزرادشتية في الخلق بواسطة الكلمة السابقة في وجودها على كل شيء ، وبين نظرية ابن الفارض في القطب أو الروح المحمدى ، ونظريات غيره ممن أشرنا إليهم . ومن يدري . فلعل هذه العقيدة الزرادشتية قد انتقلت فيما انتقل من تراث الفرس القديم ، إلى المسلمين . وإلى النصارى الذين أظلمهم حكم الإسلام ، فعملت عملها وآتت أكلها عند الشيعة قولاً بالنور المحمدى ، وعند الإسماعيلية قولاً بالعقل الأول ، وعند المسيحيين قولاً بالكلمة ، وعند الصوفية قولاً بالقطب أو الروح المحمدى أو الحقيقة المحمدية .

وهكذا نرى أن لا بن الفارض نظرية في الخلق يعبر عنها اتحاده بالقطب أو بالروح المحمدى . كما نرى أن هذه النظرية ليست إلا صورة أخرى لهذه الوحدة التي انتهى إليها شاعرنا في آخر أطوار حبه ، وانتهى منها إلى إثبات أن كل ما يبدو في الظاهر متكرراً متعدداً ، إنما هو في الحقيقة واحد : فالوجود الحقيقي واحد ، ومنبع الشهود والعرفان والحياة واحد ، ومصدر المعجزات والكرامات واحد ، وأصل النبوات والشرائع واحد ، ومهما يكن من اصطباغ هذه الأفكار عند ابن الفارض بالصبغة النفسية ، وخضوع صاحبها لسلطان الوجد وغلبة الحال ، فإننا لا نستطيع أن ننكر عليها قيمتها الفلسفية ، ولا أن نزعّم أنها مجرد ثمرة من ثمرات الذوق الصوفى ، دون أن يكون لها من المعانى الميتافيزيقية ما يجعل لها خطراً أعظم ، وشأناً أجل . وما نحن أولاء قد تبينا إلى أى حد يمكن أن نتشابه نظرية ابن الفارض في القطبية وغيرها من النظريات الفلسفية الخالصة ، والصوفية المصطبغة بصبغة فلسفية ؛ وتبيننا بنوع خاص أنه يمكن أن نضع هذه النظرية في القطبية ونظرية ابن عربى في الحقيقة المحمدية جنباً إلى جنب .

الفصل الرابع

الحب ووحدة الأديان

وحدة الأديان نتيجة منطقية للحب ومبدأ الوحدة العامة - الأديان مختلفة في ظاهرها متفقة في جوهرها : ابن الفارض والحلاج وابن عربي - الأديان ومقتضيات الأسماء الإلهية (الجبر) : ابن الفارض والحلاج وابن عربي وجلال الدين الرومي والجيلي - مذهب الجبرية والقرآن - التوحيد والإلحاد عند ابن الفارض والجبرية - نقد ابن تيمية والمقبلي لوحدة الأديان - القرآن وأصول الأديان - البحث الحديث وأصول الأديان (مكس مولر) - دين الحب عند ابن الفارض وابن عربي : الاستسلام في الحب ومعنى الإسلام - وحدة الأديان والمثل العليا في حياة الفرد والجماعة .

١- انتهى ابن الفارض فيما انتهى إليه من نظريته في القطبية ، إلى أن للأنبياء جميعاً حقيقة جامعة واحدة هي حقيقة القطب أو الروح المحمدي التي صدر عنها ما صدر من نبوات الأنبياء ومعجزاتهم وشرائعهم . ولهذا الكلام الذي له قيمته الخاصة في نظرية القطبية ، قيمة أخرى أعم من تلك وأشمل ، وأشد اتصالاً بالمذهب العام للشاعر في الحب الإلهي ؛ فالحب الإلهي الذي ملك على ابن الفارض حياته الروحية كلها ، لم يقف به عند حد شهود الوحدة بين ذاته وبين ذات الله تارة . وبين ذات الله والعالم تارة أخرى ، وبين حقيقة القطب القديمة وأشخاص الأنبياء ، والأولياء الحادثة طوراً ، وإنما هو قد ذهب به إلى النظر إلى الأديان المختلفة والعقائد المتباينة على أن تباين هذه واختلاف تلك . ليس إلا من حيث الظاهر؛ أما من حيث الحقيقة والجوهر فلا تباين ولا اختلاف ، فكل ما هنالك من مللٍ ونحلٍ ليس في حقيقته إلا مجرد وسائل يتوسل بها إلى غاية واحدة هي عبادة إله واحد هو خط مشترك بينها جميعاً . وتلك لعمري نتيجة لا غبار عليها إذا نظرنا إليها من ناحية منزلتها في منطق الحب والوحدة ، وهو ذلك المنطق الذي شهدنا مبادئه في الفصلين الأول والثاني من الكتاب الثاني ، وفي الفصول الثلاثة المتقدمة من هذا الكتاب :

فإن قلباً يستوعبه الحب على نحو ما استوعب قلب ابن الفارض ، ونفساً تسيطر عليها النزعة الواحدية كما سيطرت على نفس ابن الفارض . لا بد من أن تنتفي الكثرة عندهما ، وألا يكون للتفرقة مكاناً في حسابهما . ولعلنا إذ نفرّد هذا الفصل الأخير من بحثنا للتحدث عن وحدة الأديان كنتيجة منطقية من نتائج الحب الإلهي عند ابن الفارض ، لا نفعل أكثر من أن نساير الشاعر الصوفي في سلسلة النتائج التي ترتبت على حبه ، والتي تتصل حلقاتها اتصالاً وثيقاً لا تنحل ربطته ، ولا تنفصم عروته ، وها نحن أولاء قد رأينا مع ابن الفارض في نظريته في القطبية كيف كان للنبوات والشرائع منبع واحد فياض بها على تعاقب الأزمنة ، ولعل ابن الفارض فيما أجمله من حقيقة النبوات والشرائع في نظريته في القطبية ، قد أحس أن المسألة في حاجة إلى زيادة شرح وإيضاح ففصل في القسم الأخير من تائيته الكبرى^(١) ، ما كان قد أجمله في سياق حديثه بلسان الجمع مع الروح الحمدي أو الحقيقة المحمدية ، وبين لنا كيف ينبغي أن ينظر الإنسان بعين الجمع إلى الأديان المختلفة فلا يفرق بين دين ودين ، وإلى الكتب الدينية المتباينة فلا يؤثر كتاباً على كتاب ، وإلى الفرق المتعددة فلا ينحاز إلى فرقة من دون فرقة ، إذ الأديان كلها من الله ، والمقصود بها هو الله ، والذين يعتنقون ديناً من الأديان لم يعتنقوه اختياراً منهم ، بل الله هو الذي قضى عليهم باعتناق هذا الدين دون غيره من الأديان الأخرى . وإذا كان توحيد الأديان نتيجة منطقية من نتائج الحب الإلهي في مذهب ابن الفارض فلا بد إذن من أن نحلل هذه المسألة إلى عناصرها ، ونبين ما عسى أن يكون لها من نظير عند غير ابن الفارض من الصوفية ، وما تنطوي عليه من المنازع الفلسفية والمعاني الأخلاقية والاجتماعية ، وهل هي ملائمة لشيء مما ورد في القرآن أو منافية له .

٢ - والمتأمل في الأبيات التي يقرر فيها ابن الفارض توحيد الأديان ، يلاحظ أن الشاعر الصوفي قد أقام هذا التوحيد على أسس ثلاثة : أولها أن

(١) انظر الأبيات ٧٢٢ - ٧٤٩ من التائية الكبرى .

الأديان مختلفة في ظاهرها ، متفقة في جوهرها ؛ لأنها جميعاً تدعو إلى عبادة إله واحد ، وإن اختلفت صور هذه العبادة في كل دين عما هي عليه في الأديان الأخرى ؛ وثانيتها أن إرادة الإنسان ليست حرة ، ولا اختيار لها فيما يصدر عن الإنسان من أفعال الخير والشر ، ولا فيما ينعم به من الإيمان أو ما يغرق فيه من الكفر ، بل إن مشيئة الله وحكمته هما اللتان تقضيان بأن تكون هذه الأفعال الإنسانية أو تلك خيرة أو شريرة ، وتقدران على هذا الإنسان أو ذلك أن يكون من المؤمنين أو من الكافرين ؛ وثالثها أن توحيد الذات الإلهية على الوجه الذى يجعل منها مصدراً للهدى والخير وما يجرى مجراها ، ليس توحيداً بالمعنى الصحيح ، وإنما هو أشبه ما يكون بالإلحاد ، إذ من شأنه أن يجعل إلى جانب الذات الإلهية الأحادية التى هى مصدر حقيقى لكل مظاهر الهدى والخير ، ذاتاً أخرى تصدر عنها صور الضلال والشر ، وهذا شرك ، ولم يكن ابن الفارض فيما أقام عليه مذهبه فى توحيد الأديان من هذه الأسس الثلاثة ، بدعاً من الصوفية ، أو فذاً بينهم ؛ وإنما هو هنا يذهب مذهباً ذهب إليه كثير من الصوفية المتقدمين عليه والمعاصرين له والمتأخرين عنه ، على نحو ما سنبينه فى مواضعه من هذا الفصل .

فأما أن كل الأديان مختلفة فى ظاهرها ، متفقة فى جوهرها ، فذلك ما نتبينه إذا لاحظنا مع ابن الفارض أن كل دين إنما يكشف عن ناحية معينة من نواحي الحق ، ويقصد على وجه ما إلى عبادة إله واحد أحد ، وأنه ليس ثمة فرق بين الأديان التى تدعو إلى وحدانية الإله ، والأديان التى تدعو إلى تعدده أو ثنويته ؛ فالإيمان والكفر لا يختلفان اختلافاً جوهرياً ؛ واليهود والنصارى والمسلمون والمجوس وعباد الأصنام ، كل أولئك إنما يتفقون فى أنهم يعبدون إلهاً واحداً ، ولا يكادون يختلفون إلا فى الأشكال الخارجية والصور الظاهرية التى تأخذها العبادة عند كل فريق . وإذن فليس ثمة ما يوجب أن يكون بعض الأديان أفضل من بعض ، أو أن ينظر الإنسان إلى بعضها نظرة تقديس وإجلال ، وإلى بعضها الآخر نظرة تحقير وازورار ، وأن يعتقد المسلم أن

القرآن بنزوله قد أبطل حكم التوراة والإنجيل : فالقرآن ، إن كان قد نزل بعد التوراة والإنجيل ، فإن هذه الكتب الثلاثة ما تزال مع ذلك منتظمة في سلك واحد هو سلك التنزيل الإلهي ، بمعنى أنها كلها صادرة عن مصدر واحد هو الذات الإلهية ، ومعبرة عن حقيقة واحدة هي الحقيقة العلية ، وداعية إلى سبيل واحدة هي سبيل الحق والخير . يضاف إلى هذا أن عباد الأصنام ليسوا ملومين في نظر ابن الفارض على عبادتهم هذه ، والذين يلومونهم عليها أو ينكرونها عليهم إن كانوا في ظاهرهم منزهيين عن شرك الوثنية ، فإنهم في حقيقتهم مغرورون في الشرك ؛ لأنهم لا يعبدون الله وحده لا شريك له ، بل هم يجعلون إلى جانب الله معبوداً آخر هو الدينار ، الأمر الذي يرتب عليه ابن الفارض أن يكون عابد الأصنام أقل شركاً ، وأقرب إلى روح التوحيد ، من هذا الذي ينكر عبادة الأصنام ، وينزه عقيدته عن الشرك تنزيهاً ظاهرياً ، والحقيقة أنه مشرك ممن في الشرك . وفوق هذا كله فإن ابن الفارض يرى أن الجحوس لم يعبدوا النار على الحقيقة ، وإنما هم قد رأوا نور الذات الإلهية مرة فتوهموه ناراً فعبدوها وضلوا في الهدى بنور الهدى ؛ وهذا تأويل عجيب لا عجب في أن يصدر عن ابن الفارض وهو ما هو من المهارة الفاتحة النادرة على التأويل وتخريج المعاني التي تلائم ما هو بصدد إثباته من الحقائق . وقد عبر ابن الفارض عن هذه الأفكار كلها في شعره الرمزي البديع حيث يقول :

في مجلس الأذكار سمع مطالع	ولي حانة الحمّار عين طليعة ٧٣١
وماعق سدا الزنار حكماً سوى يدي	وإن حلّ بالإقرار بي فهي حلت
وإن نأر بالتنزيل محراب مسجد	فا بآرّ بالإنجيل هيكل بيعة
وأسفارُ توراة الكليم لقومه	يتاجى بها الأحبارُ في كل ليلة
وإن خرّ للأحجار في البُرد عاكف	فلا وجهَ للإنكارِ بالعصية
فقد عبدَ الدينارَ معنَى منزّه	عن العارِ بالإشراكِ بالوثنية
وقد بلغ الإنذار عنى منّ بغي	وقامت بي الأعدارُ في كل فرقة
وما زاغت الأبصار من كل ملة	وماراغت الأفكار في كل نيحة

وما احتار من الشمس عن غرة صبا
 وإن عبد النار المحجوس وما انطفئت
 فما قصدوا غيري وإن كان قصدهم
 رأوا ضوء نوري مرة فتوهّموه
 وإشراقها من نور إسفار غرتي
 كما جاء في الأخبار في ألف حجة
 سوى وإن لم يظهرها عقدية
 نارا فضلوا في الهدى بالأشعة ٧٤٢

فهذه الأبيات ، على ما فيها من تلويح هو أخص خصائص شعر ابن الفارض في تائيته الكبرى ، تظهرنا على أن الأديان المختلفة والكتب الدينية المتباينة إنما تنطوي كلها على جوهر واحد ، وتعتبر كلها عن حقيقة واحدة ، وعلى أنه إذا كان من هذه الأديان والكتب ما ظهر بعضه بعد بعض ، فليس معنى ذلك أن ما أتى بعد قد نفي أو أبطل حكم الذي جاء قبل ، كما أنه إذا اختلفت المظاهر والشعائر في هذا الدين عما هي عليه في ذلك ، فإن هذا لا يطعن في أن غاية هذه المظاهر والشعائر ، وهي التقرب من ذات واحدة محجوبة وراء الصور الحسية في بعض الأديان كالإسلام والمسيحية واليهودية ، ومثلة في بعضها الآخر في صورة حسية كالأصنام عند الوثنيين ، وكذلك عند المحجوس وهذا الكلام يذكّرنا بما سبق أن بيناه في الفصل السالف من أن الشرائع المتعددة التي جاءت على أيدي الأنبياء المتعاقبين ، إنما ترد إلى أصل واحد قديم ؛ ووجد قبل أن يوجد الأنبياء ، ألا وهو الحقيقة المحمدية^(١) .

ويتفق ابن الفارض هنا مع غيره من الصوفية المتقدمين عليه كالحلاج ، والمعاصرين له كابن عربي : فالحلاج ولعله أول قائل بوحدة الأديان من صوفية المسلمين - يرى أن الأديان كلها لله ، شغل بكل دين طائفة كما يرى أن الإسلام والمسيحية واليهودية وغير ذلك من الأديان إن هي إلا ألقاب مختلفة أسماء متغايرة ، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف^(٢) . وقد شاعت فكرة الحلاج هذه بين من جاء بعده من الصوفية الذين أخذوا يردونها ، وألبسها كل منهم الثوب الذي يلائم طبيعة مذهبه ، ويتمشى مع منطلق الذوق والعاطفة ،

(١) انظر ص ٣٧٥ - ٣٧٦ من هذا البحث .

حتى أصبحت وحدة الأديان ، وما يتصل بها من جبر ، نتيجتين منطقتين لذلك المبدأ العام الذى يعد أساساً لكل فلسفة تصوفية ، وهو مبدأ الوحدة فى كل شىء . وإن الشبه بين هؤلاء الصوفية وبين الحلاج ليقوى فى بعض الأحيان ، حتى يتجاوز الفكرة العامة إلى الألفاظ والعبارات ، فيخيل لنا أنهم استقوا مقالاتهم من الحلاج ، والواقع أن تقرير الوحدة فى الأديان ، وإثبات اتفاقها فى الجوهر برغم ما بينها من اختلاف فى التفاصيل ، إنما هو نتيجة لازمة عن مبدأ الوحدة الذى يقضى بنى الكثرة والتعدد ، ويسيطر على نفوس الصوفية سيطرة قوية لا يكادون يجدون معها مخرجاً منها ، أو منصرفاً عنها .

وكما يتفق ابن الفارض والحلاج ، فهو يتفق أيضاً وابن عربى : فقد ذهب هذا الأخير إلى أن الدين كله لله ، وأن كله منك لا منه إلا بحكم الأصالة^(١) وشرح القاشانى ما يعنيه الشيخ الأكبر بهذا الكلام فقال مأموداه أن الدين كله لله لأن الانقياد ليس إلا له ، سواء انقادت إلى ما شرعه الله ، أو إلى ما وضعه الخلق من النواميس الحكيمة ، لأنه لا رب غيره ؛ ناهيك بأن الانقياد إنما هو منك لا منه ، إذ أن أصل الفعل منه لا من المظاهر ؛ والمنقاد إليه ، سواء كان مأموراً به من عند الله أو من عند الخلق ، مأمور به فى الأصل من الله ولله^(٢) .

ولا يقف اتفاق ابن الفارض وابن عربى عند هذا الحد . بل هو يتجاوزه إلى بعض التفاصيل التى ينطوى عليها مذهبهما فى وحدة الأديان : فعبادة الأصنام ، وغيرها من المظاهر الطبيعية كالشمس والنار ، قد نظر إليها ابن الفارض كما سبق أن رأينا ذلك على أنها ليست أقل من عبادة الله الواحد الأحد الذى قال به الإسلام وغير الإسلام من الأديان المنزلة . وما يقرره ابن الفارض هنا لا يكاد يخرج فى مفهومه ومدلوله عما يعبر عنه ابن عربى

(١) فصوص الحكم ، القاهرة ١٣٢١ هـ : ص ١٠٣ .

(٢) المرجع نفسه والصفحة .

بقوله : « إن العارف المكمل هو من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه ؛ ولذلك سموه كلهم إلهاً مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو ملك ، فهذا اسم الشخصية فيه ؛ والألوهية مرتبة تخيل العابد له أنها مرتبة معبوده ، وهى على الحقيقة مجلى الحق لبصر هذا العابد الخاص المعتكف على هذا المعبود فى هذا المجلى المختص .. وأما العارفون بالأمر على ما هو عليه فيظهرون بصور الإنكار لما عبد من الصور ، لأن مرتبتهم فى العلم تعطيم أن يكونوا بحكم الوقت ، لأنهم علموا أن الوقت مجلى عظيم من مجالى الحق ، يتجلى فى كل وقت ببعض صفاته : فهم عباد الوقت مع علمهم بأنهم ماعبدوا من تلك الصور أعياناً ، وإنما عبدوا الله فيها بحكم سلطان التجلى الذى عرفوه منهم وجهله المنكر الذى لا علم بما تجلى ، وستره العارف المكمل من نبي ورسول ووارث عنهما..» (١) ؛ فواضح هنا أن ابن عربى إنما يعبر تعبيراً مفصلاً مستفيضاً عما ذكره ابن الفارض مجملاً فى الآيات ٧٣٥ - ٧٤٢ من تائيته الكبرى (٢) ؛ وأن الفكرة الأساسية عند الصوفيين واحدة لا تكاد تختلف إلا فى الصورة الخارجية التى صورها فيها كل منهما ، وإلا فى أن ابن عربى كان أقدر على بسط هذه الفكرة وشرحها ، إذ يعالجها بأسلوب النثر الذى لا يضيق فيه مجال اللفظ والعبارة ، على نحو ما يضيق فى أسلوب الشعر الذى اصطنعه ابن الفارض ، وكان مقيداً فيه بما يفرضه الشعر من قيود الوزن والقافية وما إليهما من القيود الأخرى .

٣- وأما الأساس الثانى الذى أقيم عليه مذهب ابن الفارض فى وحدة الأديان ، فيدور حول مسألة الجبر ، ويتأخص فى أن الذين ضلوا سواء السبيل ، ولم يهتدوا إلى معرفة الله على حقيقته ، ليسوا بأقل إيماناً ، ولا بأكثر زيفاً ، من الذين عرفوه واهتدوا إليه : لأن الله هو الذى يهذى من يشاء ، ويضل من يشاء ، ولأن هدايته لأولئك وإضلاله لهؤلاء ، إنما يسيران على

(١) فصوص الحكم ، القاهرة ١٣٢١ هـ : ص ٢٤٦ - ٢٤٨ .

(٢) انظر ص : ٢٨٥ من هذا البحث .

مقتضى قانون إلهى أزلى دائم ، وضعه الله ، وكتب فيه ماقدّر لكل من سعادة أو شقاء ، ومن هدى أو ضلال : فكل كائن فى هذا الوجود خاضع للمشيئة الإلهية ، ومسير بها ، ولا يستطيع خروجاً عليها ، أو فراراً مما كتب الله له ، وقدر عليه ، وإذا كان ذلك كذلك ، فما عسى أن تكون إذن هذه الأديان المختلفة ، وهذه الشعائر المتعددة ، وهذه الأفعال التى تختلف حظوظها من الخير والشر عند الناس ؟ هل كل هذا عبث وسدى أو أن له ما يسوغه ويفسره ؟ يجيب ابن الفارض بأن الخلق لم يخلقوا سدّى ولا عبثاً ، وأن ما يصدر عنهم من أفعال ليس لهواً ولا هزلاً ، ولو أن هذه الأفعال تبدو فى ظاهرها غير سديدة . إنما لكل شىء حكمة أوجده الله من أجلها ، ولكل فعل من أفعال الإنسان قانونه الإلهى الذى يقضى بأن يصدر عنه هذا الفعل أو ذاك من أفعال الخير أو الشر . وهذا القانون الإلهى لكل فعل من الأفعال الإنسانية ، هو عند ابن الفارض اسم من أسماء الذات الإلهية : إذ حقيقة الذات الإلهية سارية فى كل اسمائها ، بمعنى أن كل اسم ليس فى حقيقته إلا عين الذات متصفة بصفة من الصفات : فالهادى والمضلل ، والمعز والمذل ، والمنعم والمتنعم ، والقابض والباسط ، .. إلخ ، كل أولئك أسماء تنطوى على صفات ، وطا مقتضياتها وأحكامها التى تجريها على الخلق فيما يعتقدون ويفعلون . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن ما يصدر عن الإنسان من عقيدة أو فعل ، يبدو فى ظاهره كأنه أثر من آثار حررته واختياره ، والحقيقة أن الإنسان لا يصدر فى شىء إلا عن المشيئة الإلهية ممثلة فى اسم من أسماء الذات التى تصرفه ، وتقضى عليه بأن يكون فعله خيراً أو شراً ، على مقتضى ما ينطوى عليه كل اسم من صفة تختلف عن الصفة التى ينطوى عليها غيره . وقد رتب ابن الفارض على هذا أن الإنسان ليس ملوماً على اعتناقه ديناً دون آخر ، أو على ما يخرق فيه من كفر وضلال ، لأنه ليس له من نفسه دافع إلى هذا أو ذاك ، وإنما هى مقتضيات الأسماء الإلهية التى أجرت حكمها على أفراد الإنسان ، فجعلت فريقاً من المؤمنين ، وفريقاً من الكافرين ، وطائفة من السعداء ، وطائفة أخرى من

الأشقياء . وقد أشار ابن الفارض إلى هذا كله في الأبيات التالية :

ولولا حجاب الكون قلت وإنما قيامي بأحكام المظاهر مسكتي ٧٤٣
فلا عبث والخلق لم يخلقوا سدى وإن لم تكن أفعالهم بالسديدة
على سمة الأسماء تجرى أمورهم وحكمة وصف الذات للحكم أجرت
يصرفهم في القبضتين ولا ولا فقبضة تنعيم وقبضة شقوة^(١)

وكما تشابه ابن الفارض والحلاج وابن عربي في الفكرة الأولى ، فقد تشابه هنا معهما ومع جلال الدين الرومي وعبد الكوريم الجليلي ؛ فالحلاج يرى أن الله شغل بكل دين طائفة لا اختياراً منهم ، بل اختياراً عليهم ؛ فمن لام أحداً ببطلان ما هو عليه ، فقد حكم بأنه اختار ذلك لنفسه ؛ وهذا مذهب القدرية (والقدرية مجموع هذه الأمة)^(٢) وقد فصل ابن عربي ما أجمله الحلاج ، وأشار إليه ابن الفارض ، فقال إن المؤمن في هذه الدنيا إنما هو مؤمن على الحقيقة مذ كانت نفسه فكرة من الأفكار الموجودة في العلم الإلهي ، كما أن الكافر إنما هو كافر منذ الأزل ، ويزيد ابن عربي الأمر ليضاحاً فيميز بين المشيئة الإلهية وبين الأمر التكليفي . فالمشيئة الإلهية عنده هي التي تقضى بكل ما يجري ، ولا يمكن مخالفتها أو الخروج على ما قضت به ، في حين أن الأمر التكليفي يمكن مخالفته والخروج على أحكامه . ولهذا كانت الخطيئة في نظره عصياناً للشرع الذي هو الأمر التكليفي ، وليست عصياناً للمشيئة الإلهية^(٣) . ولهذا أيضاً كان ابن عربي يعتقد كما كان يعتقد الحلاج أن معصية إبليس وفرعون (للذين كان يقول عنهما الحلاج إنهما من أهل الفتوة) كانت بمقتضى المشيئة الإلهية ، بالرغم من مخالفتها للأمر الإلهي ، وأن دعوى فرعون في قوله

(١) يشير ابن الفارض بقوله : « ولا ولا » إلى ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من أنه قال : « إن الله تبارك وتعالى خلق آدم فضرب يمينه على يساره فأخرج ذرية بيضاء كالفضة ، ومن اليسرى سوداء كالفضة ؛ ثم قال هؤلاء في الجنة ولا أبالي ، وهؤلاء في النار ولا أبالي » . (مثنوي المدارك : ج ٢ ، ص ٢١٧) .

Recueil de Textes Inédits : p. 58-59.

(٢)

Studies In Islamic Mysticism : p. 157 - 158

(٣)

« أنا ربكم الأعلى » أنت مطابقة لمشيئة الله كدعوى الحلاج في قوله : « أنا الحق »^(١) . وإلى مثل هذا ذهب جلال الدين الرومي إذ رأى أن الكفر أمر لا مدخل لإرادة الإنسان فيه ، بل قضت به المشيئة الإلهية عليه^(٢) . وقد أفاض عبد الكريم الجليلي في تفصيل هذه الفكرة وشرحها بما لم يخرج في جملة عما قاله ابن الفارض من أن الأديان المختلفة والأفعال المتباينة ، ليست في حقيقتها إلا من مقتضيات الأسماء الإلهية ، فما أشار إليه ابن الفارض في الأبيات ٧٤٤ - ٧٤٦ من تائيته الكبرى يمكن أن يعد بحق جرثومة لما عبر عنه الجليلي بعد ذلك بقوله : « إن الله تعالى إنما خلق جميع المودات لعبادته : فهم مجبرون على ذلك ، مفطورون عليه من حيث الأصالة ؛ فما في الوجود شيء إلا وهو يعبد الله بحاله ومقاله وفعاله ، بل بذاته وصفاته ، فكل شيء في الوجود جميع مطيع لله تعالى ... »^(٣) . أما من أين أتى الاختلاف بين الأديان ، فذلك ما يجيب عنه الجليلي بما يطابق مذهب ابن الفارض في الأبيات الثلاثة المشار إليها آنفاً ، فيرى « أن العبادات تختلف باختلاف مقتضيات الأسماء والصفات لأن الله متجل باسمه المفضل كما هو متجل باسمه الهادي : فكما يجب ظهور أثر اسمه « المنعم » كذلك يجب ظهور اسمه « المنتقم » واختلف الناس في أحوالهم لاختلاف أرباب الأسماء والصفات . قال الله تعالى : « كان الناس أمة واحدة » يعنى : عباد الله مجبولين على طاعته من حيث الفطرة الأصلية ، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ليعبده من اتبع الرسل من حيث اسمه « الهادي » ؛ وليعبده من خالف الرسل من حيث اسمه « المفضل » فاختلف الناس ، وافترقت الملل ، وظهرت النحل ، وذهبت كل طائفة إلى ما علمته أنه صواب ، ولو كان هذا العلم عند غيرها خطأً ، ولكن حسنه الله عندها

(١) انظر نص الحلاج في الطواصين ص ٥٠ ، وانظر تفصيل هذه الفكرة في مقال الدكتور عفيق : « من أين استقى ابن عربي فلسفته التصوفية » ، في مجلة كلية الآداب : م ١ ج ١ : ص ٣٥ - ٣٦ .

(٢) Whinefield : An Abridged Translation of the Mathnewi, 2nd. edition, p.125. (٢)

(٣) الإنسان الكامل ، ١٣١٦ هـ : ج ٢ ، ص ٧٤ .

ليعبده من الجهة التي تقتضيها تلك الصفة المؤثرة في ذلك الأمر ؛ وهذا معنى قوله : « ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها » : « فهو الفاعل بهم على حسب ما يريد مراده ، وهو عين ما اقتضته صفاته ، فهو سبحانه وتعالى يميزهم على حسب مقتضى أسماؤه وصفاته ... »^(١) فظاهر هنا أن الجبلي إنما يفصل ما أجمله ابن الفارض ، وأنهما يعتنقان مذهباً واحداً ، وينتهيان إلى نتيجة واحدة هي أن الملل والنحل المختلفة ، وما يتصل بها من هدى أو ضلال ، ومن نعيم أو شقاء ، إنما مرجعه إلى المشيئة الإلهية ، والفترة التي فطر الله بها كلاً من عباده على ملة من الملل ، أو نخلة من النحل ، وليس لإرادة الإنسان أو حريته واختياره أى عمل فيه :

٤ - وهكذا نتبين أن ابن الفارض وغيره من الصوفية الذين عرضوا للأديان ، وانتهوا في أدواقهم إلى وحدتها ، قد آثروا الجبر ، وأسقطوا كل حرية واختيار للإنسان ، ووجدوا في ذلك مذهباً ملائماً كل الملائمة لمذهبهم في إثبات التوكل ، وإسقاط التدبير ، ورد كل شيء إلى مبدأ واحد لا يقبل الثبوتية أو الكثرة إلا في أعين المحجوبين الذين يقفون عند الظواهر ، ولا يتجاوزونها إلى ما ورأها من حقيقة خفية ، وحكمة دقيقة ؛ فقد اعتقد الجبرية عامة ، والجهمية خاصة ، أن أفعال الناس واقعة بقدره الله تعالى وحدها ، وليس لقدرة الناس تأثير فيها ، كما أن الإنسان ليس إلا محلاً لما يجريه الله على يديه ؛ فمثل الإنسان كمثل الجماد في أن كلا منهما مجبر جبراً مطلقاً ، ولا يختلف الإنسان عن الجماد إلا في المظهر ؛ فالإنسان يبدو في الظاهر مختاراً ، والحقيقة أنه ليس كذلك ؛ ومن هنا قال جهم بن صفوان إن الإنسان مجبور ، وليست له إرادة حرة ، ولا قدرة على خلق أفعاله ، وإنما يخلق الله الأعمال على يديه . وهذا المذهب في الجبر مقابل ومعارض للمذهب المعتزلة في الحرية والاختيار : فإرادة الإنسان عند المعتزلة حرة ، وقدرته تخلق ما يفعل وهو مستطيع لأن يفعل وألا يفعل ، كما أن ما يفعله هو ما يختاره . وقد أيد

(١) الإنسان الكامل : ج ٢ ، ص ٧٥ .

كل فريق مذهبه بكثير من آيات القرآن : فاستند الجبرية إلى الآيات التي تثبت الجبر ، وتنفي حرية الإرادة الإنسانية في حين استغل المعتزلة الآيات التي تنفي الجبر ، وثبتت حرية الإنسان واختياره^(١) . على أن الصوفية لم يأخذوا إلا بمذهب الجبرية ، ولم يستغلوا إلا الآيات التي تؤيده ، وذلك لأنهم وجدوا في هذه الآيات ، وفي ذلك المذهب ، ما يلائم طبيعة مذهبهم في الوحدة المطلقة ، وما تنطوي عليه من معاني الاستسلام والتوكل والخضوع ، والإيمان بأن كل شيء في هذا الوجود مردود إلى أصل واحد ، وصادر عن علة واحدة هي الذات الإلهية التي يرجع إليها كل الأمر ، والتي تقضى على هذا الإنسان بالإيمان الصحيح والعقيدة السليمة ، وعلى ذلك الإنسان بالكفر الصريح والانحراف عن جادة الصواب . ولكي نتبين مبلغ مآل مذهب الجبرية من قبول عند الصوفية ، وموافقة لمذهبهم في الوحدة بصفة عامة ، وفي رد التصرفات الإنسانية إلى ما تقتضيه المشيئة الإلهية من حكمة بصفة خاصة ، يكفي أن نستعيد آيات ابن الفارض التي يقول فيها :

فلا عبث والخلق لم يخلقوا سدى وإن لم تكن أفعالهم بالسديدة ٧٤٤
على سمة الأسماء تجرى أمورهم وحكمة وصف الذات للحكم أجرت
يصرفهم في القبضتين ولا ولا فقبضة تنعيم وقبضة شقوة ٧٤٦

لنتبين أن شاعرنا إلى جانب اتفاقه مع الجبرية ، إنما يعبر عن معاني بعض الآيات القرآنية التي تجعل من المشيئة الإلهية مصدراً لكل الأفعال والعقائد ، وتنفي عن إرادة الإنسان اختيار الكفر أو الإيمان : فقد قال تعالى : « أفحسبتم أننا خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون » ؛ وقال « كذلك يهدي الله من يشاء ، ويضل من يشاء » ؛ وقال : « هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن والله بما تعملون بصير » :

٥ - ويتصل بمبدأ الجبر الذي هو عند ابن الفارض ثاني الأسس التي يقوم

(١) راجع تفصيل مذهب الجبرية والمعتزلة والآيات التي تؤيد كل مذهب في كتاب نسعى للاسلام للأستاذ أحمد أمين : ج ٣ ، ص ٥٣ - ٥٥ .

عليها مذهبه في وحدة الأديان ، المبدأ الثالث القائل بأن توحيد الذات الإلهية على الوجه الذى يجعل منها مصدراً للهدى وحده ، ويجعل من غيرها مصدراً للضلال وحده ، إنما يعنى الانسلاخ من آى الجمع وإشراك ما هو من صنع الله بالله على حد تعبير ابن الفارض نفسه ؛ والتوحيد بهذا المعنى إلحاد ؛ فابن الفارض ينتهى إلى أن رد المظاهر فى الملل والنحل المختلفة ، وفى كل الأفعال الإنسانية المتباينة ، إلى حكمتهما القديمة التى اقمها أسماء الذات الإلهية ، وانطوت عليها ، وضم هذه الملل والنحل على اختلافها فى إطار واحد تأتلف فيه وتتسق ، هو الطريق الوحيد الذى ينبغى أن تسلكه النفس لمعرفة الحقيقة على ما هى عليه فى ذاتها ، لا كما تظهر لنا . أما أن يعتقد أن الله مصدر الخير والإيمان والنعيم ، دون الشر والكفر والشقاء ، فأمر يودى فى نظر شاعرنا إلى الإلحاد لا إلى التوحيد بمعناه الصحيح ، إذ التوحيد الحق ليس عنده فى أن تعتقد أن الله مصدر الخير والإيمان والنعيم فقط ، دون الشر والكفر والشقاء ؛ فإن اعتقاداً كهذا من شأنه أن يجعل إلى جانب الذات التى يصدر عنها مظاهر الخير والإيمان والنعيم ، ذاتاً أخرى يصدر عنها مظاهر الشر والكفر والشقاء ، وهذا هو عين الشرك والإلحاد . وقد أشار ابن الفارض إلى هذه المعانى فى الأبيات التالية ، وفى البيت الأخير منها بنوع خاص فقال :

ألا هكذا فلتعرف النفس أو فلا ويتل بها الفرقان كل صبيحة ٧٤٧
وعرفانها من نفسها وهى التى على الحس ما أملت منى أملت
ولو أننى وحدت ألدت وانسلخ ت من آى جمعى مشركاً بى صنعى ٧٤٩

وهنا نلاحظ مرة أخرى تشابهاً قوياً بين ابن الفارض والخبرية : فاقوله الشاعر الصوفي فى البيت ٧٤٩ من أن التوحيد بالمعنى الذى يرد إلى الذات الإلهية أموراً ، ولا يرد إليها أموراً أخرى ، إلحاد وشرك لا يكاد يخرج فى جملته وتفصيله عن الحججة التى يوردها الخبرية تأييداً لعقيدتهم فى الجبر ، وبياناً لمذهبهم فى التوحيد ، فيقولون : إذا كان الإنسان موجداً لأفعاله ، وخالقاً لها ، فقد وجب أن تكون هناك أفعال لا تجرى على مشيئة الله واختياره ، وأن

يكون هناك خالق غير الله . ولعل كل ما هنالك من فرق بين ابن الفارض والجبورية هو أن الشاعر الصوفي كان يقيم مذهبه في الجبر على أساس من الشعور النفسى والذوق الروحى ، وعلى مبدأ الوحدة الذى انتهى إليه في آخر أطوار حبه ، في حين أن الجبورية قد أثبتوا مذهبهم بطريق العقل والنقل ، وحاولوا أن يتأولوا النصوص على وجه يؤيد فكرتهم ، ويدحض فكرة خصومهم المعتزلة .

٦- على أن مذهب ابن الفارض وأشباهه من الصوفية في وحدة الأديان على ما تبينا فيه من موافقة لبعض آيات القرآن الكريم ، وعلى ما ينطوى عليه من المعانى السامية والمثل العليا الأخلاقية والاجتماعية كالإخاء والمساواة بين المعتنقين للأديان المختلفة ، لم يرق في عين ابن تيمية والمقبلى ، شأنهما في ذلك كشأنهما في كل النتائج التى انتهى إليها الصوفية في أدواقهم ومواجيدهم : فقد أورد ابن تيمية بيتاً ينسب عادة إلى ابن عربى الذى يقرر فيه وحدة العقائد والتسوية بينها فيقول :

عقد الخلائق في الإله عقائداً وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه

ونظر ابن تيمية في هذا البيت ، وحاول أن يجرحه من الناحية المنطقية ، فرأى أن فيه تناقضاً ، لأن الجمع بين النقيضين في الاعتقاد في غاية الفساد ، ولأن القضيتين المتناقضتين في السلب والإيجاب على وجه يلزم من صدق إحداها كذب الأخرى ، لا يمكن الجمع بينهما . والصوفية يزعمون أنه يثبت عندهم في الكشف ما يناقض صريح العقل ، ويقولون بالجمع بين النقيضين وبين الضدين . ومن سلك طريقهم يخالف المعقول والمنقول . ولا ريب عند ابن تيمية في أن هذا من أفسد ما ذهب إليه أهل السفسة . وقد زاد ابن تيمية الأمر تفصيلاً وإيضاحاً فعرض للمذهب ابن عربى في الاعتقاد بكل ما وردت به الأديان المختلفة كما يدل عليه البيت المثبت آنفاً ، فإذا هو يقرر أن القائلين بهذا القول مشركون ، لأنهم عدلوا بالله كل مخلوق ، وجوزوا أن يعبد كل شيء ؛ ومع أنهم يعبدون كل شيء فلأنهم يقولون : « ما عبدنا

إلا الله» ؛ وهذا في نظر ابن تيمية مخالف لدين المرسلين ، ولدين أهل الكتاب ، وللمل جميعاً ، بل لدين المشركين أيضاً ، ولما فطر الله عليه عباده مما يعقلونه بقلوبهم ، ويجدون في نفوسهم ، وهو في غاية الفساد والسفسطة والحدود لرب العالمين . ويستدل ابن تيمية على ذلك كله بأن الرسل كانوا يعتبرون ماعبده المشركون شيئاً غير الله ، وينظرون إلى عباده على أنه عابده لغير الله ، مشرك به ، جاعل له ندّاً كما يستدل بأن الرسل دعوا الخلق إلى عبادة الله وحده لا شريك له ؛ وهذا هو الإسلام العام الذي لا يقبل الله من الأولين والآخرين غيره (١) .

ويشارك ابن تيمية في نقده وتوجيه المذهب الصوفية في الجمع بين العقائد المختلفة ، ناقد آخر من الذين نعوا على الصوفية ، وهو صالح بن مهدي المقبلي الذي عرض للمذهبي ابن عربي وابن الفارض في هذا الصدد ، ووازن بينهما ، وانتهى من موازنته إلى مثل ما انتهى إليه ابن تيمية ، فقال : إن صح ما دعا إليه ابن الفارض وابن عربي من عدم التفريق بين الأديان ، وجوب الاعتقاد بآنها فروع لأصل واحد ، فإنه ينبغي على ذلك ألا يكون الأنبياء منصفين حين أنكروا على الكفار عبادة غير الله (٢) .

٧- وجماع القول في موقف ابن تيمية والمقبلي من مذهب ابن الفارض وابن عربي وإضرابهما من الصوفية: المعتنقين لوحدة الأديان ، هو أن هذا المذهب مخالف للعقل والنقل بصفة عامة ، ولما ورد في القرآن بصفة خاصة ، ولكن نقد ابن تيمية ، على ما فيه من منطق سليم وحجة معقولة في حدود وجهة نظره التي نظر منها إلى المسألة ، وهي أنه نظر إلى الشرائع باعتبارها مختلفة في الواقع ، لا إلى أصلها باعتبارها واحداً ، يمكن دحضه ، وإظهار ما فيه من أوجه الخطأ ، إذا لاحظنا أن في القرآن كثيراً من الآيات الكريمة التي حفلت

(١) مجموعة الرسائل والمسائل : ج ١ ، ص ٨١ - ٨٢ .

(٢) العلم الشامخ : ص ٤٦٧ - ٤٦٨ .

بالمعاني الدالة على أن الدين في أصله واحد ، وفي فروعه متعدد . وحسبنا أن
نثبت بعض هذه الآيات فيما يلي :

١ - « أَلَمْ يَأْتِكُمْ فِي ذَلِكَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ . الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ
بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ . وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ
وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ . أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ
هُمُ الْمفلِحُونَ » (سورة ٢ ، البقرة : آية ١ - ٤) : فواضح هنا أن المتقين
الذين هم على هدى من ربهم والذين هم مفلحون ، هم الذين يؤمنون بما
أنزل إلى النبي ، وبما أنزل من قبله إلى الرسل ؛ وهذا من شأنه أن يسرى بين
الإسلام وبين غيره من الأديان السابقة عليه ، إذ الكل مشترك في أنه تنزيل
من عند الله .

٢ - « إِنْ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مِنْ آمَنَ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ
يَحْزَنُونَ » (سورة ٢ . البقرة : آية ٦٢) : فهذه الآية تدل على أن القرآن
إذ يخبر عن أتباع دين محمد بأنهم الذين آمنوا ، إنما يسرى في الأجر بينهم
وبين اليهود والنصارى والصابئين ، ما دام الكل يؤمنون بالله واليوم الآخر ويعملون
صالحاً .

٣ - « قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ
وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَالنَّبِيِّينَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نَفَرَقَ بَيْنَ
أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ » (سورة ٣ . آل عمران : آية ٨٤) . فهذه الآية
الكريمة تفصيل لما ذكرته الآيات السابقة مجملاً ، وتأييد له . وآية ذلك أنه
لا فرق عند المؤمنين بين أحد وأحد من النبيين ؛ بل إن ما أُوتِيَ هؤلاء النبيون
واحد .

٤ - « شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا الَّذِي أُوحِيَنا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا
بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ
مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ، اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ . وَمَا تَفَرَّقُوا

إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم ولولا كلمة سبقت من ربك إلى أجل مسمى لقضى بينهم وإن الدين أوزوا الكتاب من بعدهم لنى شك منه مريب « (سورة ٤٢ . الشورى : آية ١٣ - ١٤) : فالآية الأولى من هاتين الآيتين تدل على أن الدين الذى وصى به الله أنبياءه لا يختلف فى الأولين والآخرين : فقد قال مجاهد فى معنى هذه الآية : « أوصيناك يا محمد وإياهم ديناً واحداً » ؛ وقال الرازى : « المراد شرع لكم من الدين ديناً تطابقت الأنبياء على صحته » ؛ وقال البيضاوى : « أى شرع لكم من الدين ، دين نوح ومحمد ومن بينهما من الأنبياء عليهم السلام من أرباب الشرع ، وهو الأصل المشترك فيما بينهم المفسر بقوله : « ولا تفرقوا فيه » : أى لا تختلفوا فى هذا الأصل ؛ أما فروع الشرع فتختلف (١) . وهذا كله يبين أن القرآن يقرر أن الدين واحد لا اختلاف فيه على لسان جميع الأنبياء ، وأن الذى يتعدد ويختلف هو الشرائع أى الأحكام العملية . وبعبارة أخرى يمكن أن يقال إن أصل الدين واحد لا اختلاف فيه ، وإن ما يختلف فيه هو التفريعات العملية ، والتشريعات التطبيقية على هذا الأصل .

٥ - « يأياها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحاً إني بما تعملون عليم . وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون . فتقطعوا أمرهم بينهم زبراً كل حزب بما لديهم فرحون » (سورة ٢٣ . المؤمنون : آية ٥١ - ٥٣) : يعنى ملتكم مائة واحدة ، أى متحدة فى العقائد وأصول الشرائع ، أو جماعتكم جماعة واحدة متفقة على الإيمان والترديد فى العبادة (٢) .

٦ - « وأنزلنا لإليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فاحكم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق . لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً . ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما

(١) اقتبس هذه الأقوال الأستاذ مصطفى عبد الرازق فى بحث له موضوعه (الدين فى نظر الإسلام) : مجلة الهلال ، م ٤٠ ، عدد ١٠ ، أغسطس ١٩٣٢ : ص ١٤١٢ - ١٤١٣ .

(٢) المرجع نفسه ص ١٤١٣ م .

أتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون . (سورة ه المائدة : آية ٤٨) : قال الطبري : « ... ثم ذكر نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم ، وأخبره أنه أنزل الكتاب مصدقاً لما بين يديه من الكتب ، وأمره بالعمل بما فيه والحكم بما أنزل إليه دون ما في سائر الكتب غيره ، وأعلمه أنه قد جعل له ولأمته شريعة غير شريعة الأنبياء والأمم قبله ، المدين قص عليه قصصهم ، وإن كان دينه ودينهم في توحيد الله والإقرار بما جاءهم به من عنده ، والانتهاى إلى أمره ونهيه واحداً : فهم مختلفون فيما شرع لكل واحد منهم ، ولأمته فيما أحل لهم وحرم عليهم » ؛ وروى الطبري عن قتادة قوله : « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ... سبيلاً وسنة ؛ والسنن مختلفة : للتوراة شريعة ، وللإنجيل شريعة ، وللقرآن شريعة ، يحل الله فيها ما يشاء ويحرم ما يشاء بلاء ، ليعلم من يطيعه ممن يعصيه ، ولكن الدين الواحد الذي لا يقبل غيره التوحيد والإخلاص لله الذي جاءت به الرسل » . وروى الطبري عن قتادة أيضاً قوله : « ... والدين واحد والشريعة مختلفة »^(١) .

٧ - « وتلك حجتنا آتينها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم . ووهبنا له إسحاق ويعقوب كلا هدينا ونوحاً هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهارون وكذلك نجزي المحسنين . وزكريا ويحيى وعيسى وإلياس كل من الصالحين . وإسماعيل واليسع ويونس ولوطاً وكلاً فضلنا على العالمين . ومن آباؤهم وذريتهم وإخوانهم واجتبتناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم . ذلك هدى الله يهدى به من يشاء من عباده ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون . أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين . أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده . قل لا أسألكم عليه أجر إن هو إلا ذكرى للعالمين » . (سورة ٦ . الأنعام : آية ٨٣ - ٩٠) : ففي هذه الآيات ذكر للرسل من

(١) اقتبس هذه الأقوال الأستاذ مصطفى عبد الرازق في بحث له موضوعه (الدين في نظر الإسلام) : مجلة الهلال ، م ٤٠ ، عدد ١٠ ، أغسطس سنة ١٩٣٢ : ص ١٤١٤ .

لإبراهيم إلى لوط وبيان لأن حظهم من الهداية إلى الصراط المستقيم واحد وأنهم أوتوا الكتاب والحكم والنبوة وأنهم الذين يقتدى بهم في هداهم . قال الزنخشرى : « فبهداهم اقتده » ؛ اختص هداهم بالاعتناء ، ولا تقتد إلا بهم .. والمراد بهداهم طريقهم في الإيمان بالله وتوحيده وأصول الدين دون الشرائع فإنها مختلفة . وإنها هدى مالم تنسخ ، فإن نسخت لم تبق هدى بخلاف أصول الدين فإنها هدى أبداً^(١) .

فإن صح فهمنا لهذه الآيات الكريمة من ناحية ، والمذهب ابن الفارض في وحدة الأديان ، وأنها مختلفة في المظهر متفقة في الجوهر من ناحية أخرى استطعنا أن نلتبس للمذهب شاعرنا هنا مصدراً قرآنياً لا غبار عليه ، ولا شبهة فيه : وما هي ذى أقوال المفسرين لما أوردنا من الآيات ، تدل على أن القرآن قد اشتمل في تضاعيفه على العناصر الرئيسية التي يتألف منها مذهب ابن الفارض وأشباهه من الصوفية في أن الدين من حيث أصله وجوهره وجد ، وأن الغاية المقصودة منه واحدة ، وإن تعددت الملل ، واختلفت النحل ، وتباينت الشرائع والشعائر . وأكبر الظن أن ابن الفارض إذ ينظر إلى التوراة والإنجيل والقرآن ، وإلى اليهودية والمسيحية والإسلام وغيرها من الأديان ، هذه النظرة التي توحد بينها ، وتردها جميعاً إلى أصل واحد ليست هذه الأديان المختلفة إلا فروعاً له ، ولا تلك الكتب إلا تعبيرات متنوعة ، عنه ، لم يتجاوز حدود ما رسمته هذه الآيات البينات التي أثبتناها وبيننا معانيها آنفاً ، من معالم الوحدة في أصل الأديان ، وجوهر الشرائع .

ولا نكون مسرفين أو غالين إذا قلنا إنه لم يفعل أكثر من التعبير عن مدلول هذه الآيات في أسلوبه الشعري الرمزي الذي يغلب عليه روح المبالغة ، أو إن شئت فقل روح الشطح ، إلى حد يبدو معه كلامه للمعقول والمنقول ، كما ظن ذلك ابن تيمية والمقبلي وغيرهما من خصوم الصوفية ، والواقع أنه ليس كذلك .

(١) المرجع نفسه والصفحة .

٨- وما تنطوي عليه آيات القرآن التي أوردناها من معنى الوحدة في أصل الدين وجوهره ، ويقرره ابن الفارض في شعره ، ويعبر عنه أضرابه من الصوفية نظماً تارة ونثراً تارة أخرى ، وكلهم في ذلك مصطنع للذوق ومتأثر بالوجد وخاضع السلطان العاطفة ، قد أثبتته البحث الحديث في مذهبه في الدين وأصله ، وهو مذهب قوامه وأداته المهج العلمي القائم على المشاهدة والاستقراء والتحليل والتعليل والموازنة والتفسير والاستدلال : فمكس مولر (Max Muller) يتناول في كتابه « محاولة في تاريخ الأديان » الصور المختلفة للأديان ، ويوازن بينها وبين الصور المختلفة للغات ، وينتهي من هذه الموازنة إلى هذه النتيجة التي انتهى إليها ابن الفارض ، وكان القرآن أشمل لها ، وأدلى عليها ، وأسبق إليها من مكس مولر وأشباهه من العلماء المحدثين ، ومن ابن الفارض وأمثاله من الصوفية المتقدمين والمتأخرين . ولكي يتبين هذا التوافق الغريب بين نصوص القرآن وأذواق الصوفية ، وبين مذهب العلم الحديث ونتائج بحثه في أصل الأديان ووحدها ، يحسن أن نورد هنا ما انتهى إليه مكس مولر في هذا الصدد إذ يقول : « .. ويمكن أن يقال في الدين ما قيل في اللسان من أن كل جديد فيه فهو قديم ، وكل قديم فهو جديد ، وأنه منذ بداية العالم لم يوجد قط دين كله مبتدع . وإنما لنجد عناصر الدين وجراثيمه مهجاً سموناً في تاريخ الإنسانية إلى أبعد مدى مستطاع . وتاريخ الدين كتاريخ اللغة يرينا في كل مكان ألواناً متباينة من التأليف المستحدث بين عناصر أصلية قديمة »^(١) .

فإذا تدبرنا ما يقوله مكس مولر هنا ، ووازننا بينه وبين ما انتهى إليه ابن الفارض في قطبيته من أن الشرائع كلها مستمد من منبع واحد وهو روح القطب وحقيقته ، أو الروح المحمدى وشريعته من ناحية ، وما قرره أخيراً في الأديان من أنها مختلفة في الظاهر متفقة في الحقيقة والجوهر ، مشتركة

(١) اقتبس عن كتاب مكس مولر : Essais sur l'Histoire de Religions الأستاذ مصطفى عبد الرازق ، في مقال له عنوانه « مذهب العلم الحديث في الدين وأصله » : مجلة الهلال : م ٤٠ ، ج ٩ يوليو ١٩٣٢ ، ص ١٢٦٦ .

في الأصل والمصدر من ناحية أخرى ، رأينا كيف وصل البحث للحديث في تعقبه لتاريخ الأديان وتحليلها إلى عناصرها المختلفة ورد هذه العناصر إلى أصل واحد ، معتمداً على المنهج العلي ، إلى ما وصل إليه ابن الفارض من قبل سواء في قطبيته أم في نظرتة إلى الأديان هذه النظرة التي تسوى بينها ، وتجعل منها فروعاً لأصل واحد ، وكان سبيله إلى ذلك ذوقه ووجدته وحبّه .

٩ - والحب الذي استوعب حياة ابن الفارض النفسية هذا الاستيعاب الذي شهدنا نتاجه فيما قدمنا من صور الوحدة عنده ، سواء فيما يتعلق بالذات الإلهية أم بالحقيقة المحمدية والأديان والشرائع ، قد انتهى بهذا الشاعر الصوفي إلى أقصى ما ينتهي إليه من خضوع لسلطانه ، واتخاذ منه ديناً ومذهباً لم يكن ليخلص منه أو ينصرف عنه : فهو قد سوى بين كل الأديان ، ووحد جميع العقائد ، وجعلها مستغرقة في هذا الحب الذي جعل منه لنفسه مذهباً لا يفارقه ، ولا يميل عنه ، ويرى أن مفارقتة لهذا المذهب معناها ارتداده عن دينه وانحرافه عن ملته ، كما يدل على ذلك ما يخاطب به محبوبته الحقيقية في قوله :

وعن مذهبي في الحب مالي مذهب وإن ملت يوماً عنه فارقت ماتي ٦٤
ولو خطرت لي في سواك إرادة على خاطرى سهواً قضيت بردنى ٦٥
وفي قوله :

وما احترت حتى اخترت حُبِّك مذهباً فواحيرتى إن لم تكن فيك خيرتى ٨٣
وفي قوله :

وحياتكم يا أهل مكة وهي لي
حبيكم في الناس أضحى مذهبي
يا لائمي في حب من من أجله
هلاً نهاك نهاك عن لوم امرئ
لو تدر فيم عزلتني لعذرتني
قسم لقد كباقتكم بأحشائي
وهواكم ديني وعقد ولائي
قد جدت بي وجدى وعز عزائي
لم يلف غير منعم بشقاء
خفص عليك وخلسي وبلائي

ألا ترى كيف تمكن الحب من نفس ابن الفارض هنا ، وملك عليه كل قلبه ، فإذا هو يتخذ منه مذهباً لا يعدله مذهب آخر ، وديناً يؤثره على أى دين

آخر ، ويؤثر أن يحبا في ظل هذا الدين مع ما يقتضيه من مشقة وتكليف وبلاء .
ولعل ما انتهى إليه ، وعبر عنه ابن الفارض في هذه الأبيات لا يكاد يختلف
عما انتهى إليه ، وعبر عنه ابن عربي في قوله :

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أتى توجهت ركائبه فالدين ديني وإيماني^(١)

ونحن إذا تدبرنا ما ينطوي عليه اتخاذ ابن الفارض وابن عربي من الحب مذهباً
أو ديناً ، رأينا أن كلا منهما إنما يجعل من دين الحب مرادفاً لدين الإسلام ،
أو يجعل من الإسلام ديناً دعامة الحب ، وما ينطوي عليه الحب من معاني
الخصوع والإذغان والانقياد لإرادة المحبوب : فكل أولئك معان يشترك فيها
وينطق بها كل من الحب والإسلام ؛ فابن الفارض لا يفهم من الحب إلا
خصوع المحب لإرادة محبوبه ، وفنائه عن إرادته الفردية ، ورضاه بكل ما تقضى
به المحبة من تكاليف ، وإبتهاجه بكل ما يصيبه في سبيل هذه المحبة من أذى
ومحنة . وهو في هذا كله لم يكن إلا معبراً عن معنى من معاني الإسلام التي
يدل عليها بعض آيات القرآن كقوله تعالى : « وون أحسن ديناً ممن أسلم
وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفاً ، واتخذ الله إبراهيم خليلاً »
(سورة النساء : آية ١٢٥) ؛ وكقوله : « ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن
ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا مناسكنا وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم » .
(سورة البقرة : آية ١٢٨)^(٢) .

(١) قال ابن عربي في شرح البيت الأخير : « . . . ما ثم دين أعلى من دين قام على المحبة
والشوق لمن أدين له به ، وأمر به على غيب ، وهذا مخصوص بالمحمديين ؛ فإن محمداً صلى الله عليه وسلم
له من بين سائر الأنبياء مقام المحبة بكاملها مع أنه صنو ونجى وخليل وغير ذلك من معاني مقامات
الأنبياء ، وزاد عليهم أن الله حبيباً أى محباً محبوباً وورثته على مناجاه » (ذخائر الأعلام ،
شرح ترجمان الأشواق ص ٤٠) .

(٢) عرف الجرجاني « الإسلام » بأنه الخضوع والانقياد لما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم
(التعريفات : مادة « إسلام » : ص ١٤) .

١٠ - وليس من شك في أن ما انتهى إليه ابن الفارض وأشباهه من الصوفية من وحدة الأديان ، واتخاذها من الحب ديناً ، واعتبار انحرافه عن هذا الدين مفارقة الدين الإسلام وارتداداً عنه ، قد اشتمل في ثناياه على كثير من المعاني الراقية والمثل العليا التي إن أخذ الناس أنفسهم بتحقيقها ، صفت نفوسهم ، وخلصت قلوبهم ، وسمت مشاعرهم ، فإذا هم ينظرون بعضهم إلى بعض على أنهم إخوة متساوون متآخون ، لا فرق فيهم بين إنسان وإنسان ، ولا بين معتنق لدين ومعتنق لدين آخر ، لأن الأديان كلها من الله ، قضى بكل دين منها على فريق من الناس ، بحيث لم يختار أحد لنفسه ما يعتنقه من هذا الدين أو ذاك . وهذا من شأنه أن يؤدي إلى أن تزول الحواجز بين أفراد الأنسان وتحل الوحدة والألفة محل الكثرة والتفرقة ، ويمحو نور التسامح والإخاء ظلمة التعصب والشقاق ، فتألف القلوب وتتحاب النفوس ، ويصبح الناس جميعاً إخواناً متحابين ، لا أعداء متناكرين . وعندى أن الذين ينظرون إلى التصوف وأذواقه ونتائجه نظرة ازورار أو ازدراء مسرفون على أنفسهم وعلى الصوفية ، جاهلون أو متجاهلون لما ينبث في تضاعيف الأذواق الصوفية من مثل عليا قوامها معرفة الحق وتحقيق الخير والجمال على وجه لو حققه الناس لصلحت حلهم ، وسعدت حياتهم ، وكانوا بمنجاة من كثير من الفتر والشور .

وها هو ذا حب ابن الفارض قد تبيننا من خلال تحليله إلى عناصره ، والكشف عن نتائجه ، كيف عبر فيه عن مذهبه في وحدة الأديان ، واتخاذها من الحب ديناً ، تعبيراً صادقاً عن أرقى معاني الإخاء والمساواة بين المعتنقين للأديان المختلفة . ألا ينتهي مبدأ الوحدة الذي قرره ابن الفارض وغيره من صوفية المسلمين وبالغوا فيه ، إلى أن توضع كل المظاهر الوجودية والتعبدية في إطار واحد أخص خصائصه التآلف والانسجام بين عناصره ؟ أليست نظرة ابن الفارض وأشباهه إلى الأديان المختلفة على أنها مظاهر متعددة لجوهر واحد إلا سبيلاً إلى تحقيق المثل الأعلى في الحياة الفردية والاجتماعية تحقيقاً يعم معه السلام أرجاء العالم ، ويرفرف فيه الحب والإخاء والمساواة بأجنحتها على نبي الإنسان جميعاً ؟

الحق أن ابن الفارض ، ومن نهج نهجه ، وانتهى إلى ما انتهى إليه من هذه النتائج قد قدموا إلى الإنسانية أجمل عطاء ، وأسدوا إليها أحسن خير ، وكانوا بذلك من دعاة الحرية والمحبة والإخاء والمساواة وما إليها من الدعائم التي أقيمت عليها الديمقراطية الحديثة .

خاتمة البحث

١ - أما وقد فرغنا من دراسة حياة ابن الفارض ومذهبه في الحب ، وما ينطوي عليه هذا الحب من المعاني الصوفية والمنازع الفلسفية ، يحق لنا أن نتساءل عن قيمة هذه الدراسة من النواحي العلمية والروحية والعملية ، وأن نلم في هذه الخاتمة بأهم النتائج التي انتهينا إليها من بحثنا ؛ فحياة ابن الفارض التي حللناها وصورناها ، وعرضنا معها لآثاره الصوفية ، ولما أنتجته هذه الآثار في البيئات الصوفية والدينية من ثمرات في الكتاب الأول ، وحببه الذي درسناه وبيننا حقيقته من الناحيتين النفسية والصوفية ، وحللناه إلى أطواره المختلفة في الكتاب الثاني ، والمنازع الفلسفية لهذا الحب التي كشفنا عنها ، وأظهرنا قيمتها الميتافيزيقية إلى جانب قيمتها الصوفية في الكتاب الثالث ، كل أولئك قد انتهى بنا إلى النتائج التالية :

(١) إن حياة ابن الفارض ، وسيرته التي سارها ، ورياضاته ومجاهداته التي أخضع نفسه لها ، وأذواقه ومواجبهه ، وما لها من علاقة بحياته العاطفية ، كل أولئك من شأنه أن يظهرنا على أن الرجل قد حقق كل ما ينبغي أن يحققه الإنسان الراقى في حياته الوجودية والخلقية من مثل عليا قوامها التجرد عن شوائب الحس ، والتحرر من سلطان الشهوة ، والانصراف عن عالم المادة ، والإقبال على عالم الروح .

(٢) إن آثار ابن الفارض الشعرية عامة ، وتأتيته الكبرى ونحمريته خاصة ، قد أظهرتنا بما اشتملت عليه من المعاني الرقيقة ، والإشارات العميقة ، على أن الشعر أداة صالحة للتعبير عن أشد الحقائق خفاء ، وأكثر المسائل دقة ، وأنه من هذه الناحية ليس أضييق مجالا ، ولا أقل قدرة على التعبير من النثر .

(٣) إن ابن الفارض قد استوعب في تأتيته الكبرى ونحمريته ، فضلا عن غيرهما من قصائد ديوانه ، مسألة الحب الإلهي منذ ظهرت في عهود التصوف

الإسلامى الأولى ، عند رابعة العدوية ، وعند غيرها من متقدمى الصوفية ، حتى الثلث الأول من القرن السابع الهجرى ، فهو من هذه الناحية قد جمع فى ديوانه أروع وأزهار التى ازدان بها بستان الحب الإلهى ، والتى أخذ الصوفية من بعده يقطفونها من حين إلى حين ، ويؤلفون منها هذه الباقات الجميلة الفاتنة التى تحفل بها قصائدهم المنظومة ومقالاتهم المنثورة ، وأكبر الظن أنهم فى ذلك عيال على شاعرنا ، يرتاضون فى بستانه ، ويقطفون من أزهاره ، وينهلون من مورده . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن ديوان ابن الفارض تحفة أدبية وصوفية لها قيمتها الفنية والروحية ، وأن الدارس له ليس دارساً للمذهب صاحبه فى الحب فحسب ، بل هو دارس أيضاً للمذهب غيره من الصوفية . وهذا من شأنه أن ينتهى بنا إلى أن ابن الفارض هو شاعر الحب الإلهى غير منازع فى تاريخ التصوف العربى الإسلامى .

(٤) إن السواد الأعظم من الناس يقرأ شعر ابن الفارض ويفهمه على أنه شعر غزلى نظمه الشاعر تغنياً بحب معشوقة آدمية ، وقليل من قرائه من يأخذ هذا الشعر على أنه إنما نظم تصويراً لعاطفة الحب الإلهى التى تتخذ موضوعها من الذات الإلهية . وها نحن أولاء قد حللنا حب شاعرنا فى الكتاب الثانى من هذا البحث ، وأبنا فيه عما عسى أن يكون فى هذا الحب من عنصر إنسانى وعنصر إلهى ، وانتهينا إلى أنه مهما ذهب الآخزون بظاهر الألفاظ والمعانى إلى أن ابن الفارض كان شاعراً غزلاً كغيره من الشعراء الذين يتغنون بحب ليلى أو بشينة أو سعاد ؛ فإن ذلك لا يمنع من أنه كان فى أحد أطوار حياته صوفياً بكل ما فى الكلمة من معنى ، ولا من أن يكون شعره مرآة صادقة تنعكس على صفحتها أذواقه ومواجيده التى خضعت لها نفسه فى سبيل الحب الإلهى . وليس أدل على ذلك من تائيته الكبرى وخمريته فإنهما ليستا مجرد أبيات منظومة تترجم عما فى نفس ناظمها من عاطفة نحو هذه أو تلك من المعشوقات ، بل إن ما تشتملان عليه من المعانى والحقائق والإشارات والاصطلاحات ، شواهد صدق ، وأدلة حق ، على أن الحب الذى تعبر عنه هاتان القصيدتان ليس حباً من

نوع حب مجنون ليلي أو جميل بثينة أو غيرها من العذريين ، وإنما هو حب موضوعه الذات الإلهية ، وغايته الفناء في هذه الذات ، والاتحاد بها ، وشهودها في كل شيء ، وشهود كل شيء فيها .

(٥) وقد أسلمتنا هذه النتيجة إلى نتيجة أخرى هي أن حب ابن الفارض — مع أنه عاطفة نفسية ذاتية — قد اشتمل في ثناياه على كثير من المعاني الصوفية المصطبغة بصبغة فلسفية : فذهبه في كل من الوحدة والمعرفة ، وأصل الخلق ، وجوهر الشرائع والأديان ، يحملنا على القول بأن الرجل لم يكن شاعراً فحسب ولا صوفياً فحسب ، ولكنه شاعر صوفي أسبغ على مذهبه ثوباً فلسفياً ، ولعله كان في بعض مواضع من مذهبه أسبق إلى بعض الأفكار من بعض الفلاسفة الأوربيين أمثال مالبرانش واسبينوزا وسويدنبرج وغيرهم ممن ذكرناهم في موضعهم من بحثنا .

(٦) وإذا كان ذلك كذلك ، فقد ترتب عليه أن تكون حياة ابن الفارض ومذهبه في اتלב الإلهي سبيلاً إلى أن تضع الآداب العربية رأسها جنباً إلى جنب وأرقى الآداب الأوروبية والشرقية لاسيما الفارسية من هذه الأخيرة . وها هي ذى أذواق شاعرنا في حبه ونتائج هذا الحب التي يصورها شعوره بالاتحاد ، ونظرة إلى كل شيء بعين الوحدة ، من شأنهما أن يدحضتا الزعم الذي يذهب أصحابه إلى أن القدرة على رد الكثرة والتفرقة إلى الجمع والوحدة ، إنمأ هي خاصة من خصائص الجنس الآرى من دون الجنس السامى ، مما سبق أن أشار إليه الأستاذ براون (Brown) وأخذنا فيه بوجهة نظره^(١) .

(٧) وعلى هذا كله ترتب نتيجة أخيرة هي أن أذواق الصوفية ومواجيدهم مهما بلغت من القوة والعنف ، ومهما انتهت بالخاضعين لها إلى الإغراب والشطح ، فهي ليست مع ذلك ضرباً من أضرب الهديان ، أو لوثاً من ألوان الاضطراب العصبي أو المرض العقلي ، أو مجرد أفاظ لا معنى لها ولا غناء فيها ؛ وإنما هي على العكس من هذا كاه صور لما احتدم في نفوس أصحابها من عاطفة قوية ،

ومرآة صادقة، ينعكس على صفحتها ما أخذه الخاضعون لها أنفسهم من رياضة ومجاهدة، وترجمان عما جال في قلوبهم، وكشف لبصائرهم، وانبثق في أعماق باطنهم من أنوار الحق والخير والجمال.

٢- تلك هي أهم النتائج التي انتهينا إليها من بحثنا لحياة ابن الفارض وأذواقه ومذهبه في الحب الإلهي من حيث هي صور مختلفة لتصوف هذا الشاعر الصوفي في ذاته. أما من حيث المصادر التي يمكن أن يكون ابن الفارض قد استقى منها بعض عناصر تصوفه عامة ومذهبه في الحب الإلهي خاصة، فإننا نرى أنفسنا في هذا الصدد بين أمرين: فإما أن يكون ابن الفارض في حياته وأذواقه وحببه بدعاً من الصوفية، ومبتكراً لأشياء جديدة لم يسبقه إليها أحد؛ وإما أن يكون متأثراً بمن تقدمه من الصوفية، أخذ عنهم بعض العناصر التي يتألف منها مذهبهم. والحق الذي لا شك فيه هو أن شأن شاعرنا هنا كشأن غيره من المفكرين والفلاسفة وأصحاب الأذواق والأدباء لا بد من أن يكون لكل منهم ناحية تأثر فيها بغيره:

(١) فالفكرة الجوهرية التي وجهت حياة ابن الفارض الروحية، وانطوى عليها مذهبهم في الحب الإلهي، وأغنى بها فكرة حب الله لذاته بصرف النظر عما أعدده للمتقين من ثواب الجنة، وللكافرين من عذاب النار، نجدتها عند كل من رابعة العدوية وإبراهيم بن أدهم؛ فقد أجابت رابعة عندما سئلت عن حقيقة عبادتها لله بقولها: « ما عبدته خوفاً من ناره، ولا حباً لجنته، فأكون كالأجير السوء؛ بل عبدته حباً له وشوقاً إليه » (١). وقال إبراهيم ابن أدهم مخاطباً ربه: « إلهي، إنك تعلم أن الجنة لا تزن عندي جناح بعوضة في جنب ما أكرمته من محبتك، وأنستني بذكرك، وفرغني للتفكير في عظمتك » (٢). فإذا استعدنا إلى أذهاننا هذه الصورة التي تمثل فيها ابن الفارض وقد تمثل له الجنة احتضاره فإذا هو يبكي ويتبرم قائلاً إنه لم يقصد من وراء حبه وسلوكه

(١) إحياء علوم الدين: القاهرة ١٣٤٨ هـ: ج ٢، ص ٢٦٦.

(٢) المرجع نفسه والجزء: ص ٣٠٨.

إلى أن يثاب بالجنة ، بل كل ما يرومه هو نظرة من وجه محبوبته الحقيقية ؛ وإذا رجعنا إلى أطوار الحب الإلهي عند شاعرنا ، وما أخذ به نفسه في بعض هذه الأطوار من تجرد عن شوائب الأثرة وإعراض عن حظوظ العاجلة والآجلة ، وزهد في كل ثواب أو مكافأة ، رأينا إلى أي حد يمكن أن يقال إن ابن الفارض لم يزد في هذه الناحية شيئاً على ما قالته رابعة وابن أدهم . وقد أظهرتنا الموازات الكثيرة التي عقدناها في مواضع عدة من فصول هذا البحث ، على أنه كان متأثراً بغير رابعة وابن أدهم في تفاصيل مذهبه في الحب : فهناك مثلاً وجه لتأثره بنى النون المصرى في المعرفة ، ووجه لتأثره بالحلاج في استعمال لفظي اللاهوت والناسوت ، وفي الكلام عن الحقيقة المحمدية وقدمها ، وفي وحدة الأديان وامتثالها ؛ كما رأينا أنه كان متأثراً بغير أولئك وهؤلاء من الصوفية والفلاسفة والفرق الإسلامية ، مما أشرنا إليه في مواضعه .

(٢) ولا يقف تأثر ابن الفارض عند هذا الحد ، ولكنه يتجاوزه إلى القرآن والحديث قدسياً كان هذا الحديث أم نبويًّا : فقد أظهرتنا أبيات كثيرة من تائته الكبرى على ماله من مهارة فائقة ، وقدرة عجيبة ، على إدخال عنصرى القرآن والحديث إلى شعره ، وتغذية مذهبه الصوفى بهما ، على وجه لم يتهيأ لكثير غيره من الصوفية لاسيما الشعراء منهم ، فهو قد يذكر في بعض الأبيات ألفاظ الآيات أو الحديث وعبارتهما صريحة ، وقد يشير إليهما في بعض الأبيات الأخرى تلميحاً أو تضميناً ، كأن يذكر من الآية أو الحديث لفظاً من ألفاظهما وكل ذلك في براعة ولباقة وحسن أداء : فهو قد أشار مثلاً إلى قوله تعالى : « لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم »^(١) ؛ وإلى قوله : « إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة ، يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون . وعداً عليه حقاً في التوراة والإنجيل والقرآن . ومن أوفى بعهده من الله . فاستبشروا

(١) انظر البيتين ٤٥٩ - ٤٦٠ من التائية الكبرى .

ببيعكم الذى بايعتم به ، وذلك هو الفوز العظيم « (١) ؛ وإلى قوله : « أو لم ير
الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما » (٢) ، وهو قد أشار
بعد هذا كله إلى الحديث القدسي القائل : « .. وما تقرب إلى عبدى بشئىء
أحب إلى من أداء ما افترضته عليه ، ولا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل
حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ،
ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشى بها .. إلخ » (٣) . فكل أولئك شواهد
صدق على مبلغ تأثر ابن الفارض بالقرآن والحديث ، واستغلاله لهما ،
وتغذية مذهبه بهما ، على الوجه الذى يجعل من هذا المذهب شيئاً ملائماً لتعاليم
الكتاب والسنة (٤) .

(٣) على أن هناك أبياتاً من شعر ابن الفارض قد حملت البعض على أن
يعتقد أنه لم يكن متأثراً بمن سبقه من الصوفية فحسب ، ولا مستغلاً للقرآن
والحديث فحسب ، بل كان كذلك متأثراً بالشيعة وبالإسماعيلية الباطنية ،
مستغلاً لبعض عقائد أولئك وهؤلاء ، الأمر الذى ذهب معه بعض المؤرخين

(١) انظر الأبيات ٤٦١ - ٤٦٣ من التائية الكبرى .

(٢) انظر البيت ٤٦٩ من التائية الكبرى .

(٣) انظر الأبيات ٧١٩ - ٧٢١ من التائية الكبرى .

(٤) هناك غير ما ذكرنا من الآيات والأحاديث التى أشار إليها ابن الفارض فى تائيته
الكبرى . ، آيات وأحاديث أخرى ضمنها أو أشار إليها فى تائيته الصغرى ويائيته ، كأن يقول
فى التائية الصغرى :

وقد سخنت عيني عليها كأنها بها لم تكن يوماً من الدهر قرت
فإنسانها ميت ودمعي غسله وأكفانه ما أبيض حزناً لفرقتي
فللمين والأحشاء أول هلى أتى تلا عائدى الأسمى وثالث تبت

فى الشطر الأول من البيت الأخير إشارة إلى قوله تعالى : « هل أتى على الإنسان حين من الدهر
لم يكن شيئاً مذكوراً » ؛ كما أن فى الشطر الثانى منه إشارة إلى قوله تعالى : « تبت يدا أبي لهب وتب »
وكان يقول أيضاً فى اليازية :

رح معاني واغتم نصحي وإن شئت أن تهوى فلبلوى تهى

فى هذا البيت إشارة إلى ماروى من أن رجلاً جاء إلى النبي عليه الصلاة والسلام ، وقال له :
يا رسول الله إنى أحبك . فقال له : « إذن تهباً للفقير ؟ » قال الرجل : إنى أحب الله . فأجابته
النبي بقوله : « إذن تهباً للبلاء » .

والشرح إلى أن شاعرنا كان شيعياً ، فقد ذكر عباس بن محمد رضا القمي فيما ذكر من ترجمة ابن الفارض أن الجماعة صرحت بتشيعه^(١) . وزعم الفرغاني في شرحه للتائية الكبرى أن من ألفاظ الشاعر وإشارات ما يمكن أن يرد إلى أصل شيعي ، على نحو ما يظهرنا عليه قوله في البيت التالي :

وتخذ بالولا ميراث أرفع عارف غدا همه إيثار تأثير همه ٢٩٩

فالفرغاني يرى أن المقصود « بالولا » هنا هو حب أهل البيت على اصطلاح الشيعة القائلين بالولاء ؛ وأن المراد « بأرفع عارف » هو علي رضي الله عنه : لأنه صاحب المعرفة الحقيقية بالأصالة وغيره صاحب هذه المعرفة بالتبعية ، ويستدل على ذلك بالحديث الذي قال فيه عليه الصلاة والسلام : « أنا مدينة العلم وعلى بابها »^(٢) . ولكن القاشاني يرى أن ما يعنيه ابن الفارض بأرفع عارف هو أحمد محمد صلى الله عليه وسلم : لتفرده بكمال هاتين الصفتين ، وأن ما يعنيه بميراثه هو العلم والمعرفة ، وذلك وفقاً لما ورد في الخبر : « العلماء ورثة الأنبياء »^(٣) .

هنا من جهة ، ومن جهة أخرى فإننا نقرأ بعض إشارات لشاعرنا ، فنحس أن بينها وبين بعض أقوال الإسماعيلية شبيهاً ما ، كما هو الشأن في البيت الذي يصور فيه ابن الفارض كيف حصل له الشهود العرفاني الذي تبين فيه أن مصدر المعرفة هو النفس فقال :

قتلت غلام النفس بين إقامتي الـ جدار لأحكامي وخرق سفيني ٧١٥

فهذا البيت يذكرنا على الأقل بما قاله راشد الدين سنان زعيم الإسماعيلية في الشام وهو : « ... ثم ظهرت في دور إبراهيم على ثلاث مقالات ؛ كوكب وقمر وشمس : فخرقت السفينة وقتلت الغلام ، وأقمت الجدار ، جدار

(١) هدية الأحباب في ذكر المعروفين بالكنى والألقاب والأنساب : ص ٨٠ .

(٢) منتهى المدارك : ج ١ ، ص ٣٠٧ .

(٣) كشف الوجوه الغر : ج ١ ، ص ١٩٥ .

الدعوة ، فنجا بلطقي ورحمتي من آمن بدعوتي» (١) .

على أننا ، برغم هذا الشبه الذى يبدو بين بعض أبيات ابن الفارض وبين بعض عقائد الشيعة والإسماعيلية ، لا نميل إلى أن نجعل من هذا الشاعر الصوفي شيعياً أو إسماعيلياً ، يعتقد ما يعتقد أولئك وهؤلاء ، أو يرى إلى ما يرمون إليه : وإنما هى آثار باقية من تراث العصر الفاطمى ، ظلت كامنة فى أعطاف العصر الأيوبي الذى عاش فيه ابن الفارض ، ولكنها مع كمونها كان ما يزال لها صدى يتردد فى بعض الآذان ، وإن كان تردده خافتاً خفياً ، إلا أنه مع ذلك كان يسمع من حين إلى حين ، وكان أثره يعمل عمله فى بعض النفوس والعقول التى عاش أصحابها إبان العصر الأيوبي ، فإذا هم يدخلون فى قصائدهم ومؤلفاتهم بعض العناصر الشيعية أو الإسماعيلية دون أن يكونوا شاعرين بها أو عامدين لها . ومن هنا كان ما كان من هذه العناصر التى أشرنا إلى بعضها فى البيتين المثبتين آنفاً . واللذين — على ما فى أولهما من تشابه مع عقيدة الشيعة فى أن علياً هو الإمام بعد رسول الله ، وعلى ما فى ثانيهما من تطابق فى اللفظ والمعنى مع نص لأحد زعماء الإسماعيلية لا يؤديان مع ذلك إلى أن شاعرنا كان شيعياً ، ولم يكن سنياً .

فطبيعة العصر الذى عاش فيه ابن الفارض وهو العصر الأيوبي الذى كان سنياً بكل ما فى الكلمة من معنى ، لم تكن لتسمح بأن تذاع عقائد الشيعة أو تنتشر أقوالهم فى وضوح وصراحة . وحادثة ابن الفارض ، وما خضع له من العوامل فى تنشئته ، وتربيته وتهذيبه ، وما ظفر به من إقبال الملك الكامل عليه وإجلاله له ، كل أولئك من شأنه أن يحملنا على اعتقاد أن الرجل قد نشأ نشأة سنية ، وكان فى حاله ومقاله متمشياً مع روح العصر الذى قضى حياته ، ونظم شعره فيه . وليس أدل على ذلك من أن أباه قد شغل منصب الفارض بين يدي الحكام الأيوبيين السنيين ، وعرض عليه أن يكون قاضياً للقضاة ،

Guyard: Fragments relatifs à la doctrine des Ismaéliens. (Paris, Nationale, p. 77).

ولكنه رفض ، وأثر التخلي عن المنصب والعزلة عن الناس ، فلو قد كان أبوه شيعياً ، لفضت في روع ابنه شيئاً من تعاليم الشيعة ، لما تهيأ له أن يشغل منصباً في دولة سنية ، ولما حظى ابنه بهذه المكانة الممتازة التي أحله فيها الملك الكامل ومن عاصره من الوزراء والحكام والفقهاء ، وكلهم من أهل السنة .

ولعل معترضاً يقول : إذا كان ذلك كله صحيحاً ، فيماذا تفسر « أرفع عارف » الذي ذكره ابن الفارض في البيت (٢٩٩) من تائيته الكبرى ، وفسره القرغاني بأنه على رضى الله عنه ، وفسر ميراثه بأنه العلم والمعرفة ؟ وعلى أى وجه تفهم هذا التقارب في اللفظ والمعنى بين قول راشد بن سنان الإسماعيلي وبين قول ابن الفارض في البيت (٧١٥) من تائيته الكبرى ؟ الحق أن البيت الأول ، وإن كان يحتمل في تأويله الإشارة إلى على ، إلا أنه ليس لدينا في غيره من بقية شعر ابن الفارض ما يثبت أن لعلي عند شاعرنا مكانة خاصة تميزه من بقية الخلفاء ؛ فابن الفارض لم يذكر علياً صراحة إلا مرة واحدة على نحو ما ذكر أبا بكر وعمر وعثمان ، إذ أراد أن يثبت لعلي اختصاصه بالعلم ، كما أثبت لغيره اختصاصه بكاملات أخرى (١) ناهيك بأن تسويته بين الخلفاء الأربعة هذه التسوية التي تجعلهم كالنجوم من اقتدى بأبهم اهتدى ، وذلك في قوله :

وسائرهم مثل النجوم من اقتدى بأبهم منه اهتدى بالنصيحة ٦٢٥

من شأنها أن تجعلنا نعتقد أن أرفع عارف الذي يعنيه في البيت (٢٩٩) لا يمكن أن يكون علياً ، وإنما هو محمد الذي فاضت حقيقته بكل كمال في العلم والعمل ، وكان على أحد المتحققين بهذا الكمال في العلم ، في حين كان غيره متحققاً به في مظهر آخر من مظاهره ، على نحو ما بينا ذلك مفصلاً في موضعه من الفصل الثالث من الكتاب الثالث (٢) . هذا فيما يتعلق بالسؤال الأول ، أما فيما يتعلق بالسؤال الثاني ؛ فلسنا نرى في التشابه الواقع بين البيت

(١) انظر الأبيات ٦٢١ - ٦٢٤ من التائية الكبرى .

(٢) انظر ص ٢٨٥ - ٢٨٦ من هذا البحث .

(٧١٥) من تائية ابن الفارض الكبرى وبين نص راشد بن سنان الإسماعيلي، ما يقوم دليلاً كافياً على أن شاعرنا كان إسماعيلياً ، أو متأثراً بالإسماعيلية مصطنعاً لألفاظهم على أقل تقدير : إذ ما الذي يمنع من أن يكون شاعرنا قد استقى إشارته في هذا البيت من ألفاظ القرآن وعباراته ، لا من أقوال هذا الزعيم أو ذلك من زعماء الإسماعيلية . وما هي ذى الآيات ٧١-٨٢ من سورة الكهف ، يمكن أن تعد مصدراً استقى منه ابن الفارض ألفاظه وإشارات في البيت المذكور ، على نحو ما استقى من آيات أخرى ، وضمنها بعض أبياته التي ضربنا الأمثال بها فيما سبق . وما الذي يمنع من أن يكون كل من الشاعر الصوفي والزعيم الإسماعيلي قد رجع إلى هذه الآيات ، واعتمد عليها في تصوير مذهب يختلف عند أحدهما عما هو عليه عند الآخر .

٣- والآن وقد انتهينا من بحثنا لحياة ابن الفارض وآثاره الصوفية وأذواقه الروحية ومذهبه في الحب الإلهي ، والمصادر التي يمكن أن يكون قد استقى منها بعض العناصر ، نرجو أن نكون قد وفقنا فيما قدمنا من فصول هذا البحث وفيما استخلصنا من النتائج المتقدمة إلى الكشف عن شخصية ابن الفارض وفلسفته الصوفية في الحب الإلهي على وجه يمكن القارئ من تكوين صورة واضحة لهذا الشاعر الصوفي الفذ، ومن الاقتناع بأن حياة الصوفية وأحوالهم ، ومذاهبهم وأقوالهم ، ليست كما يزعم خصومهم أموراً غير خليقة بالبحث والدرس ، ولا جديرة بأن يعنى بها هذه العناية التي توجه أو التي ينبغي أن توجه فقط إلى النظريات العلمية والمذاهب الفلسفية . ولعلني إذ أرجو ذلك فإنما أرجو أيضاً أن يكون هذا البحث حلقة أولى من سلسلة بحوث مقبلة أتناول فيها غير ابن الفارض من الشخصيات التي ظهرت في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية ، تناولاً لا يخضع إلا لمنهج البحث العلمي الذي هو وحده سبيل الباحث إلى كشف الحقيقة لذاتها ، فكف في تاريخ هذه الحياة الروحية من النواحي التي ماتزال مجهولة أو غامضة على أقل تقدير ، ومن الشخصيات التي ماتزال مغمورة أو معروفة على غير حقيقتها ، مما لو عني به الباحثون ،

وأقبلوا عليه في أمانة وإخلاص وتجرد عن الهوى والتعصب ، لانتهوا فيه إلى نتائج قيمة لاشك في أن يكون لها أثرها في حياة الفرد والجماعة ، وصداها الذي يتردد في نفوس الذين يقفون على ما تنطوى عليه الأذواق الروحية والمعاني الصوفية من المثل العليا والمبادئ السامية التي إن أخذوا أنفسهم بتحقيقها والخضوع لها ، سلموا من كثير من الفتن والشور ، وكانوا بمنجاة مما تتأذى به الإنسانية من المحن والخطوب التي تولدها الخصومات والحروب . وها هي ذى حياة ابن الفارض ومذهبه في الحب ، أكبر الظن أن الرجل قد حقق فيهما هذه المثل العليا سواء من الناحيتين الروحية والعملية ؛ فهل هناك حياة روحية أرقى من هذه التي يدأب فيها الإنسان على تصفية نفسه ، وتنقية قلبه ، وجلاء عين بصيرته ، وعلى التأمل المتصل في الكون ، والاتصال الدائم بمبدع هذا الكون ، ومفيض الوجود والحياة والجمال عليه ! وهل هناك مذهب أعمق أثراً في نفس الذي ينتهي إليه ، وفي توجيه حياته العملية ، من هذا المذهب الذي أقيم على دعائم قوية من الحب الصادق والرضا الخالص والاطمئنان إلى كل شيء ، والقبول الحسن لكل شيء ، بحيث تصبح اللذة والألم ، النعيم والعذاب ، الغنى والفقر ، السعادة والشقاء ، كلها لديه سواء ! وهل هناك حياة أنعم حالاً ، وأوفر كمالات من هذه الحياة التي يبسط عليها الحب والإخاء والمساواة أجنحتها على هذا الوجه الذي يصوره لنا مذهب ابن الفارض في الوحدة : وحدة المحب والمحبوب ، وحدة الخلق والحق ، وحدة الأديان والشرائع ، إذ تزول كل مظاهر التفرقة بين أفراد النوع الإنساني ، فينظر المعنقون للأديان المختلفة بعضهم إلى بعض على أنهم إخوة متحابون متساوون ، لا على أنهم متباغضون متنافرون ! الحق أنه لو لم يكن في حياة ابن الفارض ومذهبه في الحب غير هذه النواحي الروحية والعملية ، لكني بها دليلاً على أن حياة الصوفية بما يختلف عليها من الأذواق، ومذاهبهم بما تنطوى عليه من المبادئ ، خليقة بأن نقبل عليها باحثين محللين مفتشين عن مثلها العليا ، متأثرين هذه المثل ، وجديرة بأن يقف منها الناقدون لها ، الناعون على أصحابها ، موقفاً جديداً يتجردون فيه

عن أهوائهم ويقبلون معه على ما خلف الصوفية من آثار ، وما روى عنهم من أخبار ، يخلونها ويحققونها ويلتمسون في ثناياها الحقيقة العليا التي إذا انكشفت لهم رقت مشاعرهم ، وصفت ضمائرهم ، وانجلت سرائرهم ، وحققوا في حياتهم الروحية والعملية كثيراً من المبادئ الراقية التي بتحققها يخلص الإنسان من عوائق المادة ، وعلائق الحس ، وشوائب الأثرة ، ويصبح قادراً على الاتصال بالله ، والاستمتاع بما في الكون من مظاهر عظمته وجلاله ، وآيات كماله وجماله .

مراجع البحث

المراجع العربية

(١) حياة ابن الفارض وديوانه ومذهبه :

- ١ - ابن الألبونى البندادى : جلاء العينين . القاهرة ١٢٩٦ هـ .
- ٢ - ابن إياس : بدائع الزهور فى وقائع الدهور . جزان ؛ بولاق ١٣١١ هـ .
- ٣ - ابن تفرى بردى : النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة . نسخة فوتوغرافية بدار الكتب المصرية ، رقم ٥٦١٦ تاريخ .
- ٤ - ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل - . خمسة أجزاء ، القاهرة : ١٣٤١١ - ١٣٤٩ هـ .
- ٥ - ابن حجر السقلاى : لسان الميزان . ستة أجزاء ، الهند ، ١٣٣٠ هـ .
- ٦ - ابن خلكان : وفيات الأعيان . جزان وذيل ، القاهرة ١٢٧٥ هـ .
- ٧ - ابن الزيات : الكواكب السيارة فى ترتيب الزيارة . بولاق ١٣٢٥ هـ .
- ٨ - ابن العماد : شذرات فى أخبار من الذهب . ثمانية أجزاء ، القاهرة ١٣٥٠ هـ .
- ٩ - ابن الفارض : الديوان . نسخة خطية بدار الكتب المصرية تمت كتابتها سنة ٩٦٧ هـ ، رقم ٣٩٦٨ أدب .
- ١٠ - ابن الفارض : الديوان . بيروت ١٨٨٧ م .
- ١١ - ابن الفارض : الديوان . القاهرة ١٣٥٤٢ هـ .
- ١٢ - أحمد بن كمال باشا : شرح القصيدة الحميرية . نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٩٣ مجاميع
- ١٣ - بطرس البستاني : دائرة المعارف . مادة « ابن الفارض ومادة حماة »
- ١٤ - البقاعى : تنبيه النبي على تكفير ابن عربى . نسخة فوتوغرافية بالخزانة الزكية .
- ١٥ - البقاعى : تحذير العباد ، من أهل العناد ، بدعة الاتحاد . نسخة فوتوغرافية بالخزانة الزكية .
- ١٦ - البورينى والتابلسى : شرح ديوان ابن الفارض . مرسلها ١٨٥٣ م .
- ١٧ - البورينى والتابلسى : شرح ديوان ابن الفارض . جزان ، القاهرة ١٣١٠ هـ .
- ١٨ - حاجى خليفة : كشف الظنون . سبعة أجزاء ، ليبسك ١٨٤٥ م .
- ١٩ - داود التميمى : شرح الثائية الكبرى المسمى «نظم الدر» . نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٢٣٤ أدب .
- ٢٠ - السيوطى : حسن المخاضرة ، فى أخبار مصر والقاهرة . جزان ، القاهرة ١٣٢٧ هـ .
- ٢١ - السيوطى : قمع المعارض بنصرة ابن الفارض . نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٩٨ مجاميع .

- ٢٢ - صالح بن مهدي المتقبل اليمنى : العلم الشامخ ، في إظهار الحق على الآباء والمشايخ . القاهرة ١٣٢٨ هـ .
 ٢٣ - عباس بن محمد رضا القمي : هدية الأحباب ، في ذكر المعروفين بالكفى والألقاب والأنساب .
 النجف الأشرف ١٣٤٩ هـ .
 ٢٤ - علي مبارك باشا : الخطط التوفيقية الجديدة (أربعة مجلدات ، عشرون جزءاً) بولاق ١٣٠٦ هـ .
 ٢٥ - الفرغاني : منتهى المدارك . جزوان ، إستانبول ١٢٩٣ هـ .
 ٢٦ - القاشاني : كشف الوجوه الغر ، لمعاني نظم الدر . على هامش شرح ديوان ابن الفارض ،
 القاهرة ١٣١٠ هـ .
 ٢٧ - محمد أمين (الشهير بأمير بادشاه) : شرح التائية . نسخة خطية بدار الكتب المصرية
 رقم ٥١٢٢ أدب .
 ٢٨ - محمد بن محمد الغمري (سبط المرصني) : الزجاجاة البلورية ، في شرح القصيدة الخمرية .
 نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ١٥٦٦ أدب .
 ٢٩ - محمد كرد علي بك : خطط الشام . خمسة أجزاء ، دمشق ١٩٢٥ - ١٩٢٧ م .
 ٣٠ - المقرئزي : الخطط . أربعة أجزاء ، القاهرة ١٣٢٦ هـ .
 ٣١ - المناوي : الكواكب الدرية ، في تراجم السادة الصوفية . نسخة خطية بدار الكتب المصرية
 رقم ٢٥٩ تاريخ .
 ٣٢ - التابلسي : كشف السر الغامض ، من شرح ديوان ابن الفارض . جزوان ؛ نسخة خطية
 بدار الكتب المصرية رقم ٥١٢٢ أدب .

(ب) مراجع عامة :

- ٣٣ - القرآن الكريم .
 ٣٤ - الكتاب المقدس .
 ٣٥ - ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل . خمسة أجزاء ، القاهرة ١٣١٧ - ١٣٢١ هـ .
 ٣٦ - ابن خلدون : المقدمة . المطبعة البهية بالقاهرة .
 ٣٧ - ابن سينا : الإشارات والتنبيهات . لندن ١٨٩٢ م ، والقاهرة ١٣٢٥ هـ .
 ٣٨ - ابن سينا : رسالة العشق في مجموعة الرسائل المسماة «جامع البدائع» . القاهرة ١٩١٧ م .
 ٣٩ - ابن عربي : فصوص الحكم ، شرح بالي أفندي . إستانبول ١٣٠٩ هـ .
 ٤٠ - ابن عربي : فصوص الحكم ، شرح القاشاني . القاهرة ١٣٢١ هـ .
 ٤١ - ابن عربي : الذخائر والأعلاق ، شرح ترجمان الأشواق . بيروت ١٣١٢ هـ .
 ٤٢ - ابن عربي : مجموعة الرسائل الإلهية . القاهرة ١٣٢٥ هـ .
 ٤٣ - ابن عربي : الفتوحات المكية . أربعة أجزاء ، القاهرة ١٣٢٩ هـ .
 ٤٤ - ابن قيم الجوزية : مدارج السالكين ، بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين ، ثلاثة أجزاء ، القاهرة
 ١٣٣١ - ١٣٣٤ هـ .
 ٤٥ - أبوطالب المكي : قوت القلوب . أربعة أجزاء ، القاهرة ١٣٥١ هـ .
 ابن الفارض

- ٤٦- أبو العلا عفيفي (الدكتور) : من أين استقى محيي الدين بن العربي فلسفته التصوفية . مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية ، المجلد الأول ، الجزء الأول ، مايو ١٩٣٣ م .
- ٤٧- أبو العلا عفيفي (الدكتور) ؛ : نظريات الإسلاميين في الكلمة . مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية المجلد الثاني ، الجزء الأول ١٩٣٤ م .
- ٤٨- أحمد أمين : فجر الإسلام . القاهرة ١٩٢٨ م .
- ٤٩- أحمد أمين : ضحى الإسلام . ثلاثة أجزاء ، القاهرة ١٩٣٣ - ١٩٣٦ م .
- ٥٠- الجرجاني : التعريفات . إستانبول ١٣٢٧ هـ .
- ٥١- جورجى زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية . أربعة أجزاء ، القاهرة ١٩١٣ م .
- ٥٢- جورجى زيدان : تاريخ تمدن الإسلامى . خمسة أجزاء ، القاهرة ١٩٠٢ - ١٩٠٦ م .
- ٥٣- جول لا بوم : تفصيل آيات القرآن الحكيم . (نقله إلى العربية محمد فؤاد عبد الباقي) ، القاهرة ١٣٤٢ هـ = ١٩٢٤ م .
- ٥٤- الجبلى (عبد الكريم) : الإنسان الكامل . جزوان ، القاهرة ١٣١٦ هـ .
- ٥٥- حسن رضوان : روض القلوب المستطاب . القاهرة (عموم الأوقاف المصرية) ، ١٣٢٢ هـ .
- ٥٦- داود الأنطاكي : تزيين الأسواق ، بتفصيل أشواق الشواق . القاهرة ١٣١٩ هـ .
- ٥٧- زكى مبارك (الدكتور) . التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق . جزوان ، القاهرة ١٩٣٨ م .
- ٥٨- السهروردى (أبو حفص عمر) : عوارف المعارف . على هامش إحياء علوم الدين ، القاهرة ١٣٤٨ هـ .
- ٥٩- السهروردى (يحيى بن حبش المقتول) : حكمة الإشراف وشرح الشيرازى عليه . إيران ١٣١٣ هـ
- ٦٠- السيوطى : تأييد الحقيقة العلية ، وتشبيد الطريقة الشاذلية . نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٣٠١٤ تصوف .
- ٦١- الشعرانى : الطبقات الكبرى . جزوان ، بولاق ١٢٨٦ هـ
- ٦٢- الشعرانى : اليواقيت والجواهر ، فى بيان عقائد الأكاير . جزوان ، القاهرة ١٣٥١ هـ .
- ٦٣- الشعرانى : الكبريت الأحمر . على هامش اليواقيت والجواهر المتقدم .
- ٦٤- الشهرستانى : الملل والنحل . على هامش الفصل لابن حزم . القاهرة ١٣١٧ - ١٣٢١ هـ
- ٦٥- طه حسين (الدكتور) : حديث الأربعة . جزوان ، القاهرة ١٩٢٣ - ١٩٢٥ م .
- ٦٦- عبد الطيف الطيباوى : التصوف الإسلامى العربى . القاهرة ١٩٢٨ م .
- ٦٧- الغزالي : إحياء علوم الدين . أربعة أجزاء ، القاهرة ١٣٤٨ هـ .
- ٦٨- الغزالي : تهافت الفلاسفة . القاهرة ١٣٢١ هـ .
- ٦٩- الغزالي : الرسالة الدنية . القاهرة ١٣٢٨ هـ .
- ٧٠- القشيري : الرسالة . القاهرة ١٣٤٦ هـ .
- ٧١- القفطى : إخبار العلماء ، بأخبار الحكماء . القاهرة ١٣٢٦ هـ .
- ٧٢- الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف . القاهرة ١٩٢٣ .
- ٧٣- مجلة نور الإسلام . المجلد السادس ، العدد الثالث . الحياة التعميدىم فى الإسلام (عن بروكلمان)
- ٧٤- مصطفى البكرى : السيوف الجداد ، فى أعناق أهل الزندقة وإله الجداد . القاهرة ١٣٥٠ هـ .

- ٧٥ - مصطفى عبد الرازق : ثلاث محاضرات عن الدين الإسلامى وموقفه بإزاء العلم الحديث .
ألقيت بالجامعة الأميريكية ببيروت ١٩٣٢ م
- (أ) مذهب العلم الحديث فى الدين وأصله . مجلة الهلال ؛ يوليو ١٩٣٢ م .
- (ب) الدين فى نظر الإسلام . مجلة الهلال ؛ أغسطس ١٩٣٢ م .
- (ج) الدين الإسلامى ووجهته . مجلة الهلال ؛ نوفمبر ١٩٣٢ م .
- ٧٦ - يعقوب صروف : رسائل الأرواح . القاهرة ١٩٢٨ م .
- ٧٧ - يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية . القاهرة ١٩٣٦ م .
- 78 — Guyard : Fragments relatifs à la doctrine des Ismailiens, (Paris, Nationale). 1874.
- 79 — Al Hallaj : Kitab Al Tawasin (texte arabe et commentaire par M.L. Massignon), Paris '1913.
- 80 — Al Hallaj : Le Divân recueilli par L. Massignon — Journal Asiatique : Janvier — Mars 1931.
- 81.— Al Hallaj : Quatre textes, (recueilli par L. Massignon and P. Kraus), Paris.
- 82 — Ibn Al-Arif : Mahasin Al-Majalis, (texte arabe, traduction française et commentaire par Miguel Asin Palacios.), Paris. 1933.
- 83 — Massignon (Louis) : Recueil de textes Inédits, Paris 1929.

٢

المراجع الأوربية

(أ) فى الإنجليزية :

- 84 — Aly Shah (Sirdar Ikbal) : Islamic Sufism, London 1933.
- 85 — Barret (W.F.) : Psychical Research, London 1917.
- 86 — Brownè (E.G.) : Litterary History of Persia, 4 Volumes, London 1902.
- 87 — Encyclopedia Britannica : Article 'Ibnu'l Farid'.
- 88 — Encyclopedia of Islam : Articles 'Ayubidés', 'Hamat', 'Ibn Arabi', 'Umar Ibnu'l Farid', 'Sufism', 'Itihad', 'Ismailia'.
- 89 — Encyclopedia of Religion and Ethics : Articles 'Gili', 'Miracle', 'Pantheism'.
- 90 — Hughes (T.B.) : Dictionary of Islam, London 1935.

- 91 — Al Hujwiri : The Kashf Al Mahjub (English translation by Nicholson), London 1911.
- 92 — Hussaïni (S.A.) : Ibn Al-'Arabi, the Great Muslim Mystic & Thinker, Madras 1931.
- 93 — Ikbâl (Dr. Mohamed) : The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Oxford 1934.
- 94 — James (William) : The Varieties of Religious Experience, London 1925.
- 95 — Journal of the Royal Asiatic Society, (October 1906) : Biographies of Ibnu'l Farid & Ibn 'Arabi.
- 96 — Lanepoole (Stanley) : History of Egypt in the Middle Ages. 1925
- 97 — Macdonald : Religious Attitude and Life in Islam.
- 98 — Nicholson (R.A.) : Mystics of Islam, London 1914.
- 99 — Nicholson (R.A.) : Studies in Islamic Mysticism, Cambridge 1921.
- 100 — Nicholson (R.A.) : Litterary History of the Arabs, Cambridge 1930.
- 101 — Nicholson (R.A.) : 'Article Mysticism' in 'The Legacy of Islam', Oxford 1931.
- 102 — Rumi (Jalal Al Din) : Divani Shamsi Tabriz, Cambridge 1898 (English translation by Nicholson).
- 103 — Smith (Marguerit) : Rabia the Mystic and her Fellow Saints in Islam, Cambridge 1928.
- 104 — Swedenborg (Emanuel) : The Divine Love and Wisdom, (Everyman's Edition).
- 105 — Whinefield : An Abridged Translation of the Mathnewi, (second edition).

(ب) في الفرنسية :

- 106 — Blondel (Gh.) : Psychanalyse, Paris 1924.
- 107 — Bouillier (Frans.) : Histoire de la Philosophie Cartésienne, 2 Volumes 1868.
- 108 — Delbos (Victor) : Le Spinozisme, Paris 1926.
- 109 — Dermenghem (Emile) : L'Eloge du Vin, Al Khamriya, Poème Mystique de Omar Ibn El Faridh, Paris 1931.

- 110 — De Vaux (Carra) : Ghazali, Paris 1902.
 111 — De Vaux (Carra) : Les Penseurs de l'Islam; 5 Volumes, Paris 1923.
 112 — Dumas (Georges) : Traité de Psychologie; 2 Volumes, Paris 1924.
 113 — Fouillée (Alfred) : Histoire de la Philosophie, Paris 1920.
 114 — Goblot (Edmond) : Vocabulaire Philosophique, Paris 1924.
 115 — Malebranche (Nicolas) : La Recherche de la Vérité; 2 Volumes (Edit. Flammarion).
 116 — Massignon (Louis) : La Passion d'Al-Houssain Ibn Mansour Al-Hallaj; 2 Volumes, Paris 1922.
 117 — Massignon (Louis) : Essai sur les origines de l'lexique technique Musulman, Paris 1922.
 118 — Paulhan (Fr.) : Les Transformations Sociales des Sentiments, Paris 1920.
 119 — Platon : Le Banquet, trad. L. Robin, Paris 1938.
 120 — Platon : La République, trad. E. Chambry, Paris 1932 — 1934.
 121 — Plotin : Ennéades (Texte établi et traduit par Emile Bréhier); 3 Volumes, Paris 1924 — 1925.
 122 — Spinoza (Benoît) : L'Ethique (Texte établi et traduit par Appuhn); 2 Volumes, Paris.

(٢) في الإيطالية :

- 123 — Di Matteo (Ignasio) : Sulla mia interpretazione del poema mistico d'Ibn al Farid (Revista degli studi Orientali); Vol. VIII, Roma 1919-1921.
 124 — Nallino (Carlo) : Il poema mistico arabo d'Ibn al Farid in una recente traduzione (Ibid).
 125 — Nallino (Carlo): Ancora su Ibn al Farid sulla mistica musulmana (Ibid).

فهرس البحث

صحيفة	صحيفة
٤٣ - ٧ - الطور الثاني: زهده وسياحته بالمقطم	٥ الإهداء
٥١ - ٨ - الطور الثالث: سفره إلى الحجاز وسياحته بأودية مكة؛ الفتح؛ نظم شعره؛ اتصاله بالسهروردي؛ عودته إلى مصر	٧ مقدمة بقلم الأستاذ الجليل مصطفى عبد الرازق
٤٧ - ٩ - الطور الرابع: انقطاع الفتح؛ قصته مع الملك الكامل؛ أملاء ديوانه بمصر	٩ مقدمة المؤلف
٥٣ - ١٠ - وفاته	
٥٤ - ١١ - قبره ومسجده	
	الكتاب الأول
	ابن الفارض وتصوفه
	تمهيد: في مصادر ترجمة ابن الفارض
٥٦ - الفصل الثاني: حياة ابن الفارض الصوفية	٢١ وحياته الصوفية
٥٦ - ١ - العمل والذوق	٢١ - ١ - سبط ابن الفارض: ديباجة الديوان
٥٧ - ٢ - أعمال ابن الفارض وأذواقه	٢٣ - ٢ - ابن خلكان: وفيات الأعيان
٥٧ - ٣ - خلقه وسيرته	٢٤ - ٣ - ابن العماد: شذرات الذهب
٥٨ - ٤ - رياضاته	٢٤ - ٤ - المناوي: الكواكب الدرية
٦٠ - ٥ - أعمال العبادة وأحوال الإرادة	٢٤ - ٥ - ابن الألويسي: جلاء العينين
٦١ - ٦ - أذواقه ومواجيدته: الغيبة	٦ - البقاعي: تنبيه النبي، تحذير العباد
٦٢ - ٧ - آثار الغيبة وتفسيرها	٢٥ ابن حجر: لسان الميزان
٦٤ - ٨ - حب الجمال وتفسيره	٧ - السيوطي: قمع المعارض؛ الشعراني؛
٦٥ - ٩ - تأويل المسرمعات والمزئيات	٢٦ البواقيت والجواهر
٦٧ - ١٠ - السماع والرقص	٢٨ الفصل الأول: سيرة ابن الفارض
٦٩ - ١١ - تفسير هذه الأذواق والمواجيد	٢٨ - ١ - اسمه
١٢ - ١٢ - فرائسه، ومكاشفاته، وكراماته وتفسيرها	٢٩ - ٢ - مولده
٧٢ - ١٣ - أحلامه: تفسيرها وقيمتها الروحية	٣٢ - ٣ - أبوه
٨٢ - الفصل الثالث: آثار ابن الفارض	٣٥ - ٤ - أصله وموطنه
٨٢ - ١ - ديوان ابن الفارض	٣٦ - ٥ - عصره
٨٣ - ٢ - قيدة الديوان	٦ - أطوار حياته: الطور الأول: نشأته وتربيته

الكتاب الثاني

حسب ابن الفارض وأطواره

- تمهيد : الحب الإلهي قبل ابن الفارض ١٣٩
 ١ - ألوان الغزل ١٣٩
 ٢ - الزهد والخوف في الحياة الروحية الإسلامية ١٣٩
 ٣ - الزهد والحب في الحياة الروحية الإسلامية ١٤٠
 ٤ - شيوع الحب عند الصوفية المتقدمين ١٤٣
 ٥ - آثار الحب في النظم والنثر ١٤٤
 ٦ - شعر الحب الإلهي والرمز ١٤٤
 ٧ - تفسير هذا الرمز ١٤٥
 الفصل الأول : بين الحب الإنساني والحب الإلهي ١٤٨
 ١ - من أى أنواع الغزل كان شعر ابن الفارض ؟ ١٤٨
 ٢ - أسلوب ابن الفارض في الغزل ١٤٩
 ٣ - التلويح ١٥١
 ٤ - أحب إنسانى أم حب إلهى ؟ ١٥٣
 ٥ - هل أحب ابن الفارض حباً إنسانياً ؟ ١٥٦
 ٦ - غزل ذو وجهين ١٥٨
 ٧ - غزل إلهى خالص ١٦٠
 ٨ - الجماع المطلق موضوع الغزل الإلهي ١٦٤
 ٩ - خصائص الغزل الإلهي ١٧٠
 ١٠ - حب الله لأن يعرف : موضوعه وخصائصه ١٧٢
 ١١ - مدح الرسول وحب الحقيقة المحمدية ١٧٧
 الفصل الثاني : أطوار الحب الإلهي ١٨١
 ١ - الثنائية الكبرى مرآة هذه الأطوار ١٨١
 ٢ - الطور الأول : الأثرة ؛ الرضا ؛ الفناء الأول ١٨٢
 ٣ - الطور الثاني : الفناء الكلي ١٨٧

- ٣ - خصائص الديوان ٨٣
 ٤ - نسخ الديوان ٨٧
 ٥ - شروح الديوان ٩٠
 ٦ - نظم السلوك وشروحها ٩٢
 ٧ - الحمزية وشروحها ١٠٠
 ٨ - شعر ابن الفارض في الشرق والغرب ١٠٢
 الفصل الرابع : ابن الفارض بين خصومه وأنصاره - ١١١
 ١ - الخلاف بين الفقهاء والصوفية ١١١
 ٢ - التوفيق بين الشريعة والحقيقة ١١٢
 ٣ - ابن الفارض بين الإكبار له والإنكار عليه ١١٣
 ٤ - الطعن عليه في حياته وبعد مماته ١١٤
 ٥ - خصومه ونبيهم على حاله ومذهبه : ابن بنت الأعز ١١٧
 ٦ - ابن تيمية ١١٧
 ٧ - ابن خلدون ١٢٠
 ٨ - ابن حجر العسقلاني ١٢١
 ٩ - البقاعي ١٢٣
 ١٠ - المقبلى ١٢٦
 ١١ - السيد محمد أمين أفندي ١٢٩
 ١٢ - موقفنا من هؤلاء الخصوم ومن ابن الفارض وأذواقه ومذهبه ١٢٩
 ١٣ - أنصار ابن الفارض ودفاعهم عنه : السلطان قايتباي ؛ السلطان العثماني ؛ زكريا الأنصاري ؛ ابن حجر الهيثمي ١٣٠
 ١٤ - ابن خلدون ١٣٠
 ١٥ - السيوطي ١٣١
 ١٦ - الشعراني ١٣٢
 ١٧ - خاتمة ١٣٣

٢٦٧	١٢ - معرفة الأسماء والصفات والأفعال ومعرفة الذات؛ علم الظاهر وعلم الباطن
٢٧١	١٣ - بين أطوار الحب ومراتب المعرفة
٢٧٨	الفصل الثاني : الحب والوحدة
٢٧٨	١ - وحدة ابن الفارض ووحدة غيره
	٢ - آراء المتقدمين في وحدته : ابن تيمية ونقده لمذاهب الاتحادية
٢٨٤	٣ - آراء المحدثين : رأى ماسينيون
٢٩٥	٤ - رأى دى ماتيو
٢٩٩	٥ - رأى نلينو
٣٠١	٦ - رأى نيكلسون
٣٠٣	٧ - رأى درمنجم
٣٠٤	٨ - حقيقة وحدة ابن الفارض
٣٠٧	٩ - الصورة الأولى لهذه الوحدة
٣١١	١٠ - شهود ابن الفارض وحلول الحلاج
٣١٤	١١ - حلول الحلاج ولبس ابن الفارض
	١٢ - جلال الدين الرومي وشهود ابن الفارض وحلول الحلاج
٣١٧	١٣ - وحدة الشهود في مذهب ابن عربي
٣١٨	١٤ - الفرق بين وحدة الشهود ووحدة الوجود : ابن الفارض ومالبرانش؛ ابن عربي وأسينوزا
٣٢٠	١٥ - الصورة الثانية لوحدة ابن الفارض
٣٣٠	١٦ - ابن الفارض والحلاج : « أنا الحق » ؛ واللاهوت والناسوت
٣٣١	١٧ - ابن الفارض وابن عربي : التجلي، اللبس
٣٣٧	١٨ - الفيض الأفلوطيني بين ابن عربي وابن الفارض
٣٤٢	الفصل الثالث : الحب والقطبية
٣٥٢	١ - اتحاد بالذات الإلهية واتحاد بالقطب أو الحقيقة المحمدية

صحيفة

١٩٥	٤ - التطور الثالث : الاتحاد أو الحال الموحدة
٢٠٠	٥ - بداية الاتحاد : سكر الجمع
٢٠٥	٦ - نهاية الاتحاد : صحو الجمع
٢١١	٧ - السماع والاتحاد
٢١٤	٨ - العقل والاتحاد
	٩ - خاتمة : ابن الفارض سلطان العاشقين وإمام المحبين

الكتاب الثالث

المنازع الفلسفية في حب ابن الفارض الإلهي

	تمهيد : بين الأذواق الصوفية والمذاهب الفلسفية
٢٢١	١ - صفة الذاتية في الأذواق الصوفية ونقدها
٢٢١	٢ - اجتماع الذوق والنظر في بعض الآثار الصوفية
٢٢٣	٣ - المعاني الفلسفية في ذوق ابن الفارض وشعره
٢٢٦	٤ - التصوف والفلسفة والعلم
٢٣٠	الفصل الأول : الحب والمعرفة
٢٣٣	١ - علاقة الحب بالمعرفة عند الصوفية
٢٣٣	٢ - علاقتهما عند ابن الفارض
٢٣٧	٣ - تقدم المعرفة على الحب وتأخرها عنه
٢٣٨	٤ - طبيعة الحب وطبيعة المعرفة
٢٤٣	٥ - المعرفة الفطرية
٢٤٤	٦ - أداة الحب وأداة المعرفة : النفس والروح عند المتقدمين
٢٥٠	٧ - خلط ابن الفارض بين النفس والروح
٢٥٣	٨ - تفرقة بينهما : النفس وخصائصها
٢٥٦	٩ - الروح وطبيعتها
٢٥٨	١٠ - البدن ووظيفته
٢٦١	١١ - الإنسان ووحده

صحيفة

- ٢ - الأديان مختلفة في ظاهرها متفقة في جوهرها : ابن الفارض والحلاج وأبن عربي ٣٨٢
- ٢ - الأديان ومقتضيات الأسماء الإلهية (الجزء) : ابن الفارض والحلاج وأبن عربي وجلال الدين الرومي والحلي ٣٨٨
- ٤ - مذهب الجبرية والقرآن ٣٩٢
- ٥ - التوحيد والإلحاد عند ابن الفارض والجبرية ٣٩٣
- ٦ - نقد ابن تيمية والمقبل لوحدية الأديان ٣٩٥
- ٧ - القرآن وأصول الأديان ٣٩٦
- ٨ - البحث الحديث وأصول الأديان (ما كس مولر) ٤٠١
- ٩ - دين الحب عند ابن الفارض وأبن عربي : الاستسلام في الحب ومعنى الإسلام ٤٠٢
- ١٠ - وحدة الأديان والمثل العليا في حياة الفرد والجماعة ٤٠٤

خاتمة البحث

- ١ - نتائج البحث في حياة ابن الفارض وآثاره وأدواقه ومذهبه في الحب ٤٠٦
- ٢ - المصادر التي استقى منها ابن الفارض بعض عناصر مذهب : الصوفية المتقدمون ؛ القرآن والحديث ؛ الشيعة والإسماعيلية ٤٠٩
- ٣ - قيمة حياة ابن الفارض ومذهبه من الناحيتين الروحية والعملية ٤١٥

مراجع البحث

- ١ - المراجع العربية ٤١٨-٤٢١
- ٢ - المراجع الأوربية ٤٢١-٤٢٣
- فهرس البحث

صحيفة

- ٢ - معنى « القطب » : قطب حادث وقطب قديم ٣٥٣
- ٣ - قبية ابن الفارض روحية أو معنوية قديمة ، لاحسية حادثه ؛ القطب عند ابن عربي والحلي ٣٥٤
- ٤ - هل لابن الفارض نظرية في « الحقيقة المحمدية » ؟ ٣٥٩
- ٥ - الروح المحمدى قديم قياض بالوجود والحياة ٣٦٤
- ٦ - « الروح المحمدى » و « الكلمة » اليهودية ٣٦٥
- ٧ - « الروح المحمدى » و « الكلمة » المسيحية ٣٦٦
- ٨ - « الروح المحمدى » والفيض الأفلوطينى ٣٦٦
- ٩ - صورة العالم المنطوية في الروح المحمدى ؛ انتقاله من « الرق » إلى « الفتق » ٣٦٨
- ١٠ - « الروح المحمدى » مفيض العرفان والحب ٣٧٠
- ١١ - الأنبياء والعلماء والعارفون صور للروح المحمدى ٣٧٢
- ١٢ - معجزات الأنبياء وشرايعهم ٣٧٣
- ١٣ - كرامات الخلفاء والأولياء ٣٧٧
- ١٤ - « الروح المحمدى » عند ابن الفارض ؛ و « العقل الأول » عند الإسماعيلية ؛ و « نور محمد » عند الحلاج ؛ و « النبى الواحد على الحقيقة » عند كليمان الإسكندرى و « الكلمة الإلهية » في الديانة الزرادشتية ٣٧٨
- الفصل الرابع : الحب ووحدة الأديان
- ١ - وحدة الأديان نتيجة منطقية للحب ومبدأ الوحدة العامة ٣٨٢

رقم الإيداع	١٩٨٥ / ٣٤٢٣
التقييم الدولي	ISBN ٩٧٧-٠٢-١٣٢٥-X

١ / ٨٣ / ٨

طبع بمطابع دار المعارف (ج.م.ع.)

۱۳۳۶/۲

۱۲